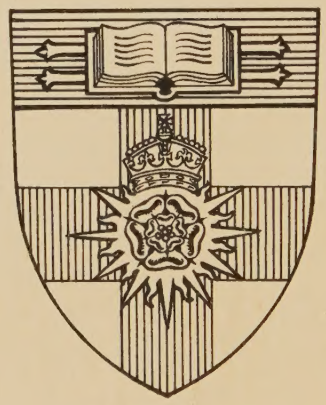
PR [CG6 – Zeitschrift]



UNIVERSITY OF LONDON
LIBRARY

SHL
WITHDRAWN

INHALTSVERZEICHNIS
V. JAHRGANG 1953

A. ABHANDLUNGEN

Seite

Benz, Ernst: Imperialismus der Liebe oder Imperialismus der Macht? Dostojewskij und die russische Revolution 25

Ben-Chorin, Schalom: Das Jesusbild im modernen Judentum . . 231

v. Glasenapp, Helmuth: Die Religion im neuen Indien 297

Groß, Julius: Hat Johannes von Damaskus die Erbsünde gelehrt? . . 118

Hennemann, Gerhard: Das Welt- und Menschenbild Nicolai Hartmanns 38

Hennemann, Gerhard: Die Theologie Rudolf Bultmanns im Urteil Karl Barths 163

Koch, Carl: Bemerkungen zum römischen Quirinuskult 1

Krogmann, Willy: Muspilli und Muspellsheim 97

Lanczkowski, Günter: Zur ägyptischen Religionsgeschichte des mittleren Reiches I 222

Raschke, Hermann: Metaphysizierung. Ein Wort zur These Rudolf Bultmanns 159

Schnee, Heinrich: Heinrich Heines väterliche Erben als lippische Hoffaktoren 53

Schoeps, Hans Joachim: Die Erfurter Konferenz von 1860 135

Widengren, Geo: Die religionswissenschaftliche Forschung in Skandinavien in den letzten 20 Jahren I, II 193, 320

Winter, Paul: ΜΟΝΟΓΕΝΗΣ ΠΑΡΑ ΠΑΤΡΟΣ . . . 355

Zacharias, Paulus: Die Bedeutung der Psychologie C. G. Jungs für die christliche Theologie 257

B. MISCELLANEA

Bannerjea, D. N.: Fr. Nietzsche und Christopher Marlowe . . . 170

Dietrich, Ernst Ludwig: Gedanken zu Heinrich Ackermann, Jesus. Seine Botschaft und deren Aufnahme im Abendland, 1952 . . . 365

Höfele, Karl Heinrich: Kafkas Selbstporträt und das Menschenbild Pascals 372

Keseling, Paul: Familiensinn und Vaterlandsliebe in der Pflichtenlehre des Hl. Ambrosius 367

Kohnke, Friedrich Wilhelm: Petrus oder Paulus in Luthers Traktat „de libertate christiana"? 275

Kurfess, Alfons: Prophezeiung der Magierin Sibylla. Erster Versuch einer metrischen Übersetzung 70

Müller, Georg: Das Ende der Revolutionen 269

Rein, G. A.: Christentum und Geschichte, Bemerkungen zu einem Buch Herbert Butterfields 73

Schoeps, H. J.: Geistesgeschichte im Spiegel des Großen Brockhaus . 174

Schoeps, H. J.: Die Welt des freien Protestantismus 275

Weerda, Jan: Gedanken zu Rud. Bultmanns Glauben und Verstehen II 277

C. BUCHBESPRECHUNGEN

Auerbach: Vier Untersuchungen zur Geschichte der französischen Bildung. (Diwald) 187

Aufhauser: Hauptdaten zur Religions- und Geistesgeschichte der Menschheit. (Bruehl) 90

Bammel: Das Heilige Mahl im Glauben der Völker. (Bruehl) . . . 378

Beißner: Der Erzähler Franz Kafka. (Lenz) 91

Bendixon: Israels Historia från äldsta tider till Herodes tronbestigning. (Schrey) 280

Bense: Die Philosophie. Bd. I. (Diwald) 89

Benz: Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart. (Lauth) 183

Benz: Evangelisches und orthodoxes Christentum in Begegnung und Auseinandersetzung. (Onasch) 381

Berggrav: Der Staat und der Mensch. (Huntemann) 286

Bertholet: Wörterbuch der Religion. (Schoeps) 89

Boehringer: Mein Bild von Stefan George. (Clemens) 375

Bollnow: Geschichte der Pädagogik, 4. Bd. Die Pädagogik der deutschen Romantik. (Lichtenstein) 86

Brod: Die Musik Israels. (Lenz) 91

Buber: Die chassidische Botschaft. (Schoeps) 280

Buber: Recht und Unrecht; Deutung einiger Psalmen. (Schoeps) . . 281

Buri: Christlicher Glaube in dieser Zeit. (Schoeps) 191

Dölger: Antike und Christentum; Kultur- und religionsgeschichtliche Studien. (Bruehl) 79

Drees: Toynbees Botschaft an die abendländische Welt. (Schoeps) . . 384

Ehrenstein: Die Entpersönlichung. (Schoeps) 381

Meister Eckart: Buch von der göttlichen Tröstung, ed. Quint. (Schoeps) 381

Fambach: Goethe und seine Kritiker. (Prang) 376

Fleisch: Erlebte Kirchengeschichte. (Huntemann) 288

Flitner: Erasmus im Urteil seiner Nachwelt. (Maurer) 386

Foerster: Generaloberst Ludwig Beck. (Schoeps) 384

Gensichen: Das Taufproblem in der Mission. (Stählin) 84

v. Glasenapp: Die fünf großen Religionen II. (Schoeps) 82

Grabs: Sinngebung des Lebens. Aus Geist- und Gedankenwelt Albert Schweitzers. (Huntemann) 287

Grimal: Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine. (Bruehl) . 182

Groos: Seele, Welt und Gott. (Hennemann) 380

Hartlich und Sachs: Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft. (Weerda) 188

Heer: Die Tragödie des Heiligen Reiches. (Münchhoff) 85

Hickmann: Miscellanea musicologica. (Lenz) 92

Hirzel: Heimliche Kirche. Ketzerchronik aus den Tagen der Reformation. (Herse) 284

Hofer: Geschichtsschreibung und Weltanschauung, Betrachtungen zum Werk Friedrich Meineckes. (Diwald) 377

Jäger: Gregori Nysseni, opera ascetica. (Altaner) 81

Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie. (Leibbrand) . . . 294

Jahrbuch 1952 des Vereins für die Geschichte Berlins. (Schoeps) . . 382

Jung: Aion, Untersuchungen zur Symbolgeschichte. (Leibbrand) . . 179
Kähler: Karlstadt und Augustin. (Maurer) 386
Kerényi: Die Mythologie der Griechen; die Götter- und Menschheitsgeschichten. (Bruehl) 379
Kierkegaard: Philosophische Brocken. Bd. X. Der Begriff der Angst Bd. XI, XII. Erbauliche Reden Bd. XIII, XIV. übs. Hirsch. Verlag Diederichs (Schoeps) 187
Köhler: Der Sinn im Widersinn des Schicksals. (Hennemann) . . . 384
Lackmann: Zur reformatorischen Rechtfertigungslehre. (Stählin) . . 387
v. Lasaulx: Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte. (Schoeps) 387
Lehmann: Die sivaitische Frömmigkeit der tamulischen Erbauungsliteratur. (Leibbrand) 181
Maeder: Sendung und Aufgabe des Arztes. (Leibbrand) 92
Maurer: „Leid". Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte. (Prang) 84
Menschings: Das lebendige Wort. (Bruehl) 178
Menshutkin: Russia's Lomonosov, chemist, courtier, physicist, poet. (Hölzle) 185
Merkel: Leibniz und China. (Steininger) 186
Metzke: Hegels Vorreden. (Diwald) 88
Moortgat: Tammuz; Der Unsterblichkeitsglaube in der altorientalischen Bildkunst. (Bruehl) 78
Nassauer: Denker der hellenischen Frühzeit. (Eisenhut) 181
Padellaro: Pius XII. (Huntemann) 287
Pannwitz: Der Friede. (Seekamp) 191
Philipp: Die christliche Kirche in der Welt. (Schoeps) 83
Ploetz: Auszug aus der Geschichte. — Hauptdaten der Weltgeschichte. — Geschichte des 2. Weltkrieges. — Rönnefahrt: Konferenzen und Verträge. (K. G. Mueller) 189
Rehm: Orpheus. Der Dichter und die Toten. Selbstdeutung und Totenkult bei Novalis, Hölderlin und Rilke. — Griechentum und Goethezeit. Geschichte eines Glaubens. — Götterstille und Göttertrauer. Aufsätze zur deutschen Begegnung. (Gottschalk) 288
Reich: Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel. (Diwald) . . 87
Roeder: Volksglaube im Pharaonenreich. (Bruehl) 79
Rosien: Die Ebsdorfer Weltkarte. (Herse) 90
Rost: Die katholische Kirche, die Führerin der Menschheit. Eine Kultursoziologie. (Huntemann) 284
Schachermeyer: Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens. (Bruehl) 77
Schär: Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte. (Leibbrand) 285
Schischkoff: Erschöpfte Kunst oder Kunstformalismus? (Lenz) . . 383
Schmalz: Östliche Weisheit und westliche Psychotherapie. (Leibbrand) 181
Schnee: Die Hoffinanz und der moderne Staat. Bd. 1. (Schoeps) . . 281
Schrade: Götter und Menschen Homers. (Heubeck) 76
Schülke: Einführung in die christliche Ethik. (Huntemann) . . . 284
Solowjew: Erkenntnislehre, Ästhetik, Philosophie der Liebe. (Onasch) 289
Spath: Yoga-Wege der Befreiung. (Anleitung und Lehre). (v. Glasenapp) 180

Stammler: Vom Welt- und Menschenverständnis seit der Renaissance. (Schoeps) 91
Statistik der Bundesrepublik Deutschland. Bd. 35 Heft 2. (Schoeps) 382
Steinbüchel: Mensch und Wirklichkeit in Philosophie und Dichtung des 20. Jahrhunderts. (Diwald) 192
Steinbüchel: Der Zerfall des christlichen Ethos im 19. Jahrhundert. (Huntemann) 286
Streller: Zur Freiheit verurteilt. Ein Grundriß der Philosophie J. P. Sartres. (Huntemann) 293
Thieberger: Der Begriff der Zeit bei Thomas Mann. (Bollnow). . 291
Tillich: In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden. (Huntemann). . 288
Urner: Die außerbiblische Lesung im christlichen Gottesdienst. (Schoeps) 191
Verkündigung und Forschung. Theolog. Jahresbericht 1951/52. (Schoeps) 388
de Vries: Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart (Müller) 184
Wagner: Leben und Schaffen, eine Zeittafel. (Lenz) 190
Marianne Weber — Peter Wust, Briefwechsel. Wege einer Freundschaft. ed. Cleve. (Gottschalk) 290
Wehrung: Welt und Reich. Grundlegung und Aufbau der Ethik. (Thielicke) 283
Weller: Indische Lebensweisheit und Lebenskunst. (v. Glasenapp) . . 179
Weiland: Philosophy of Existence and Christianity. Kierkegaard's and Jasper's Thoughts on Christianity. (Kuhn) 189
Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Leipzig. (Schoeps) 382
Zimmer: Mythen und Symbole in indischer Kunst und Kultur. (Holzboog) 180

D. BIBLIOGRAPHIEN

Bibliographie der Schriften von O. F. Bollnow (II). Fortsetzung aus ZRGG 1951/3. 93
Bibliographie der bei Professor O. F. Bollnow in Mainz eingereichten Dissertationen. 94
Bibliographie der Schriften von Arnold Gehlen 295
Bibliographie der Schriften von Marcel Simon. 92
Bibliographie der mitteldeutschen Wissenschaft. (Ostzone) 389
Aus ausländischen Zeitschriften 94
Bei der Redaktion zur Besprechung eingegangen 95, 192

ZEITSCHRIFT
FÜR
RELIGIONS- UND GEISTESGESCHICHTE
Herausgegeben unter Mitwirkung von
W. F. ALBRIGHT (BALTIMORE),
E. BENZ (MARBURG), O. F. BOLLNOW (MAINZ),
M. SIMON (STRASBOURG), G. WIDENGREN (UPPSALA)
durch
HANS JOACHIM SCHOEPS, ERLANGEN
VERLAG: E. J. BRILL, LEIDEN-KÖLN
1953 V. Jahrgang Heft 1

BEMERKUNGEN ZUM RÖMISCHEN QUIRINUSKULT [1]

CARL KOCH

Mehr als 700 Jahre stand auf dem *collis Quirinalis* der Tempel des Gottes, der dem Hügel seinen Namen gegeben hatte, in republikanischer Zeit ein imposantes, mit der ehrwürdigen samnitischen Beute reich ausgestattetes Gotteshaus, unter dem Kaisertum im Neubau des Augustus allen Ansprüchen auch der neuen Epoche genügend. Bei vielen Gottheiten Roms wäre es vollkommen zulässig, von der Kontinuität und Großartigkeit des äußeren Eindruckes auf Alter, Einheitlichkeit, Bedeutung und Lebensnähe der religiösen Idee, die dahinter steht, zu schließen. Im Falle des Quirinus führte dieser Weg, wenn man ihn beschritte, in die Irre. Konstanz besitzen nur Name, Priestertum und Ritual; der Gott, die Seele des Ganzen, ist nachweislich seit der Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. ein anderer, vordem eine Gestalt, die die Überlieferung als Patron des sabinischen Bevölkerungsteils der Stadt betrachtet, später der vergöttlichte *conditor urbis*, Romulus. Hatte der Kult anfänglich zweifellos große Bedeutung besessen, zeigt sein — wohl bis in die Spätantike starr reproduziertes — Ritual die mannigfaltigsten Verknüpfungen mit anderen Gottesdiensten Roms, so müssen wir doch erkennen, daß dieses Gebilde vielleicht schon am Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. kein Leben mehr in sich trug. Daran änderte der neue Namensträger, Romulus, nichts.

Diese eigenartige Auswechslung der Gestalten unter Beibehaltung des Rituals läßt sich nur begreifen auf dem Boden der vollkommen

[1]) Aus der ungedruckten Festschrift zum 80. Geburtstag von Max Pohlenz (30. 7. 1952).

entmythisierten römischen Sakralform[2]); die Kultgebete haben sicher beim alten Gotte Quirinus ebenso wenig etwas von der sabinischen Legende erwähnt wie in der Folgezeit etwas aus dem Detail der romulischen Gründungssage. Trotzdem mochte man nach der Gleichsetzung des öfteren gewisse Unstimmigkeiten bemerkt haben, insofern der vergöttlichte Stadtgründer jetzt bei manchen stadtgründungsfremden Anlässen und im Kreis bisher nicht mit ihm assoziierter Gottheiten angerufen wurde.

Es mag sein, daß die Männer, die Romulus den Weg in den gleichsam gottverlassenen quirinalischen Tempel bahnten, der Überzeugung waren, auf diese Weise neues Leben in die an hervorragender Stelle des sakralen Organismus liegende Zelle zu bringen. Das trat jedoch, wie angedeutet, nicht ein. Romulus scheint zwar — wir kommen in Abschnitt IV auf eine bisher übersehene Spur in unserer Überlieferung zu sprechen — in einem Winkel Roms, in seiner *casa* auf dem Palatin, einen älteren Kult besessen zu haben, aber ein Gott des lebendigen Glaubens war er nicht, vielmehr ein politisch-nationales Symbol, das, wie soeben A l f ö l d i mit bewundernswerter Beherrschung des numismatischen Materials zeigt[3]), gerade vor der Jahrhundertmitte eine zunehmende propagandistische Rolle im Wettkampf der führenden *gentes* um die Macht gespielt hat. Die gleiche Funktion des Stadtgründers hatte vor Jahren bereits der J u b i l a r, dem diese Blätter gewidmet sind, aus den Romuluskapiteln des Dionys von Halikarnass erschlossen, deren Quelle Gedanken der modernsten caesarisch(-augusteischen?) Staatstheorie in die Urlegende zurückprojiziert hat[4]). Der Einzug dieser Gestalt in den Tempel auf dem Quirinal machte aus ihm eine Stätte pomphafter Repräsentation, an der alles andere eher seinen Platz hatte als echte altrömische Religiosität. Wir wissen im einzelnen nicht, was der kaiserzeitliche Bau an Staatserinnerungen in sich barg. Nur Eines finden wir bestätigt, daß die Person des vergöttlichten Stadtgründers den Staat ganz besonders verpflichtete, für die Unterhaltung des Gotteshauses und für die Fortführung des Kultes zu sorgen. Die Kalendernotiz des Philocalus zum — vordem nicht mit Quirinus in Verbindung stehenden — 3. April (CIL I² p. 262), die den Gott, wie Kaiser Julian (or. V 154,6) und die Stadtbeschreibung (p. 81,11 Nordh), merkwürdigerweise *d e u s Quirinus* nennt und für diesen seinen *natalis* Circusspiele bezeugt, die noch bei Polemius Silvius — freilich ohne Gottesnamen — eingetragen sind, be-

[2]) Vgl. C. K o c h : Der römische Juppiter, Frankfurt 1937, 24 ff.
[3]) Museum Helveticum VIII (1951), 190 ff.
[4]) Hermes LIII (1918), 160 ff.

weist, daß man in jener Spätzeit sich sogar noch einmal zu einer Vermehrung der quirinischen Festtage entschlossen hatte, eine Maßnahme, die durchaus mit der Besinnung des spätrömischen senatorischen Heidentums auf seine nationale Tradition in Zusammenhang gestanden haben kann. Allerdings vermögen diese stadtrömischen, trotz der Circusrennen rein „akademischen" Ereignisse nicht darüber hinwegzutäuschen, daß der sakrale Romulusmythos in nachaugusteischer Zeit kein Leben auszustrahlen vermochte, vor allem nicht in die Breite des Reiches. Gegenüber einem ökumenischen Symbol wie Herakles, dessen vielfältige Inanspruchnahme durch Kaiser und Untertanen kürzlich D e r i c h s dargestellt hat[5]), hatte Romulus nicht die mindeste werbende Kraft. Er war der Reichsbevölkerung fremd, ein Sinnbild des *imperium* als der vom Herrenvolk ausgeübten Gewalt, der man nur mit einem resignierten *pati* (vgl. Liv. prooem. 7), nicht der *pax Romana*, der man mit einem gewissen Glücksgefühl begegnen konnte.

Was wir an Überlieferung über den Quirinus-Kult besitzen, gleicht Mauerstücken einer vielgestaltigen, ungemein verfallenen Ruine. Ihre Zahl ist nicht klein, es fehlt aber an Verbindungsgliedern, so daß sich nur wenig so zusammenrücken läßt, wie es einmal gewesen sein mag. Viele offene Fragen also; vier davon sollen im Folgenden präzisiert bzw. durch neue Beobachtungen stärker beleuchtet werden.

I.

Quirinus ist in der Zeit, in die unsere Überlieferung zurückreicht, Kriegsgott und verkörpert sozusagen in zweiter Auflage, was in Mars bereits Gestalt besitzt (vgl. Dion. Hal. ant. II 48,2). Den heiligen Waffen des Mars entsprechen *arma Quirini* (Fest. p. 238 L.). Als Gottheit der Salierschilde wird meist Mars bezeichnet, daneben Mars und Quirinus (Liv. V 52,7) oder Quirinus allein (Stat. silv. V 2,129 ff.). Da die Salier aus zwei getrennten Priesterschaften bestanden, den *salii Palatini* und *salii Collini*, mit eigenen Kultgebäuden, Protokollen und Ritualbüchern, so werden die ersteren anfänglich dem Mars, die letzteren dem Quirinus gedient haben. Unsere Überlieferung kennt nur ein gemeinsames Auftreten beider Gruppen, die dabei der Dreiheit Juppiter - Mars - Quirinus unterstanden (Serv. Aen. VIII 663). Zu welchem Gotte die *saliae virgines* (Fest. p. 439 L.) gehörten, läßt sich nicht mehr ermitteln. Ob unter den *arma Quirini* die Lanze die gleiche Bedeutung besaß wie bei Mars, der in der Regia in Gestalt einer

[5]) Herakles, Vorbild des Herrschers, Diss. Köln 1950.

solchen verehrt wurde, ist ungewiß. Folgerungen in dieser Richtung[6]) sind mit Vorsicht aufzunehmen.

Die Griechen, die Mars mit Ares wiedergeben, setzen Quirinus, soweit sie nicht einfach Κυρῖνος schreiben, dem Ἐνυάλιος gleich. Sorgfältige Überlegungen liegen dem Monumentum Antiochenum zugrunde, das *aedem Quirini* mit ναὸν Κυρείνου (X 10, vgl. XVIII 22), aber *Janum Quirinum* mit πύλην Ἐνυάλιον (VII 5) übersetzt. Rom hatte einerseits ein Interesse daran, daß der griechische Leser sofort begriff, jenes Tor von symbolischer Bedeutung, das Augustus schloß, war „das Tor des Kriegsdämons", wie man andererseits unter keinen Umständen der fatalen Konsequenz Vorschub leisten durfte, die bei Namensgleichheit mit Romulus nahelag, daß man just den römischen Stadtgründer mit diesem unschädlich gemachten „Schadegeist" hätte identifizieren können. Hier mußte scharf getrennt werden, daher das Nebeneinander von *interpretatio* und unkommentiertem Eigennamen. Man wollte wohl auch in Rom mit Romulus-Quirinus nicht primär einen Kriegsgott proklamieren, sondern zunächst den Patron der Quirites (s. u.), allerdings der *bellicosi Quirites* (Horaz c. III 3,57), wobei offen bleibt, ob man *Quirites a Quirino* (Paul. p. 43 L.) oder *Quirino a Quiritibus* (Varro l. l. V 73) herleitete.

Den Schlüssel zum Verständnis der Doppelung Mars-Quirinus gibt die Stadtgeschichte. Jede der beiden Ursiedlungen, Palatin und Quirinal, hatte ihren in erster Linie kriegerisch tätigen Stammesgott. Wie die Götter, so waren auch die Rituale verwandt, nicht nur unter sich, sondern durch den Saliertanz mit weiteren Kulten Altlatiums. Beim Synoikismos traten Götter und Rituale nebeneinander; so entstand jene Zweigeleisigkeit, die in den beiden Kollegien der *luperci* eine Entsprechung besaß. Es scheint nicht an Ansätzen gefehlt zu haben, die lokale Isolierung des Quirinus zu mildern, indem man seinen *flamen* auch zu Gottesdiensten palatinischer Herkunft und palatinische Priester wie den *flamen Portunalis* zu Quirinus in Beziehung setzte[7]). Sehr weit reichten diese Querverbindungen nicht. Es blieb das örtliche Nebeneinander, nur überbrückt durch das gemeinsame Auftreten aller Salier und die Überordnung des Juppiter als des Gottes der e i n e n römischen *res publica*.

Im Schatten des populäreren Mars verblaßten Quirinus und sein Dienst. Die Salier erscheinen nach außen mit der Zeit immer ausschließlicher als Marspriester, die Feste ihres Auftretens zählen in un-

[6]) G. R o h d e: Die Kultsatzungen der römischen Pontifices 121.
[7]) R o h d e: a. a. O.

serer Überlieferung sämtlich als Marsfeste[8]). Demgegenüber ist nicht nur zu betonen, daß, dem Buchstaben des Rituals nach, Quirinus an allen Feiern durch seine Salier Anteil hatte, sondern mit Zuversicht darf behauptet werden, daß unter den verschiedenen Festtagen, an denen die *ancilia* hervorkamen, sich solche befunden haben müssen, die, ursprünglich Eigentum des Quirinus, später erst vom Marsdienst vereinnahmt worden sind. v. Blumenthal[9]) denkt u. a. an das Agonium vom 17. März, das im Kalender von den Liberalia überdeckt worden ist.

Die reichere Überlieferung bei Mars läßt sodann erkennen, daß dieser Gott ursprünglich mehr bedeutete als den „Kriegsgott" der historischen Zeit, daß er den gesamten Bereich des gefährlichen „Draußen" umfaßte[10]). Die römische Religion der geschichtlichen Jahrhunderte liebt es, ihre *numina* weitgehend auf einen Begriff einzuengen[11]). Entsprechend wäre auch bei Quirinus eine umfassendere Idee vorauszusetzen. Das „Draußen" des Mars ist es zweifellos nicht gewesen. Schon die Alten konnten einen wesentlichen Unterschied gegenüber dem Parallelkulte vorbringen, die Lage des Quirinustempels *intra urbem* (Serv. Aen. I 292 u. a.)[12]). Hinzu kommen die Funktionen des *flamen Quirinalis,* die ihn in Verbindung mit den Gottesdiensten der Vesta und Acca Larentia, des Consus und Robigus auftreten lassen. Man hat zwar gemeint, der in seinem eigenen Zeremoniell „wenig beschäftigte" Priester sei in diesen Fällen „aushilfsweise" herangezogen worden; dieser Umstand verbiete, eine innere Verwandtschaft der genannten Götter mit Quirinus zu erschließen[13]). Wir halten eine solche Beurteilung für abwegig. Den einzigen Kultakt im Quirinusdienst, von dem wir wissen, das Salben der *arma Quirini,* vollzieht nicht der eigene „wenig beschäftigte" Priester, sondern der *flamen Portunalis* (Fest. p. 238 L.). Beachtet man, daß die Portunalia (17. August) auf den Tag ein halbes Jahr von den Quirinalia (17. Februar) entfernt sind, daß Portunus dem Janus so wesensähnlich ist wie Quirinus dem Mars und daß Quirinus schließlich

---

[8]) Wissowa: Religion und Kultus der Römer (1912 [2]), 144.
[9]) Rheinisches Museum XC (1941), 311.
[10]) Tabeling: Mater Larum 65 f.
[11]) Verf.: a. a. O. 29.
[12]) Das Tier des Mars war der Wolf, das des Quirinus scheint der Eber gewesen zu sein. Auf den ersten Münzen Roms, die man in Campanien schlagen ließ, findet sich ein Gott mit einem Eberrachen als Kopfbedeckung (Grueber: BMC 3 pl. 75,9 und 13), den man nur mit Quirinus identifizieren könnte (Alföldi brieflich). Dazu würde die Vermutung v. Domaszewskis stimmen, der die Eberstandarte des römischen Heeres auf Quirinus bezogen hat (Die Religion des römischen Heeres 118 f.).
[13]) Wissowa: a. a. O.; Bickel: Rhein. Mus. LXXI (1916), 549.

eben mit Janus die Verbindung Janus Quirinus eingeht (s. u.), so wird man nicht leugnen können, daß den Dingen tiefere Beziehungen zugrunde liegen. Zahlreiche Versuche wurden schon unternommen, die tragende Idee hinter allen Einzelphänomenen aufzuspüren[14]). Ein überzeugendes Bild konnte noch niemand zeichnen. Insbesondere ist als völlig indiskutierbar das immer wieder erneut vorgetragene Theorem Dumézil's[15]) abzulehnen, das kürzlich Basanoff[16]) modifiziert, aber nicht annehmbarer gemacht hat, in den Kultzeugnissen spiegele sich ein agrarischer Charakter des Gottes, und die altindische Kastenordnung liefere den Schlüssel zum Verständnis der römischen Verhältnisse; dem Juppiter eigene das priesterliche Element (*flamen* — Brahmane), dem Mars der Kriegerstand, dem Quirinus die Bauernkaste.

II.

Über Janus Quirinus hat Walter F. Otto in seinem gedankenreichen Artikel der Realenzyclopädie[17]) das Wesentliche gesagt. Die Zeugnisse lassen deutlich erkennen, daß zwischen Quirinus in dieser Verbindung und dem Kriegsgotte Quirinus eine Beziehung besteht. Den Belegstellen ist folgende Überlegung hinzuzufügen: Lucilius (frg. 19 ff. M.) hätte in der Aufzählung der Götter, die im Kulte als *pater* angerufen werden, schwerlich die Reihenfolge *Mars/Janus Quirinus* assoziiert, wenn in der römischen Religion nicht die Wortgruppe Janus Quirinus bereits damals geläufig gewesen und mit Quirinus in Zusammenhang gebracht worden wäre. Man kann der Stelle, die als Zwischenglied eintritt zwischen die ausschließlich der augusteischen Zeit angehörenden direkten Zeugnisse, die manchen veranlaßt haben, die Verbindung Janus Quirinus für eine junge Erfindung zu halten, und die ennianische Sachparaphrase *belli portae*, weiter entnehmen, daß Quirinus dabei gegenüber Janus als das Wesentliche empfunden wurde. Nicht Quirinus ist eingeordnet im Anschluß an Janus, sondern dieser ist eingesprengt in die Abfolge der Kriegsgötter. Die übrige Überlieferung bestätigt dieses Verhältnis. Horaz' *Janus Quirini* (c. IV 15,9) ist gleicher Struktur mit *Hora Quirini*, Quirinus der Hauptbegriff; πύλη Ἐνυάλιος (Mon. Antioch. a. o.) übergeht, daß Janus ein Gott ist; in der *lex* des Numa über die *spolia* (Fest. p. 204 L.) steht Janus Quirinus an dritter, der dem

[14]) Eitrems: Opferritus und Voropfer 165 f. v. Domaszewski: Archiv für Rel. X (1907), 330. Tabeling, a. a. O. 53 ff. Rohde: a. a. O. 121 ff. Brelich: Die geheime Schutzgöttin Roms 45 f.

[15]) Jupiter Mars Quirinus 90.

[16]) Les Dieux des Romains 8.

[17]) Suppl. III 1179 ff.

Quirinus zukommenden Stelle; in der Formel der Kriegserklärung (Liv. I 32,10) entspricht die Stellung nicht der des Janus am Anfang. Es scheint somit, als habe man Janus Quirinus als eine Größe der Quirinus-Religion betrachtet und nicht anders behandelt, als stände Quirinus allein[18]). In der Tat bietet die Parallelüberlieferung zu jenem Gesetz des Numa einfaches Quirinus. Ein Recht, den Text bei Festus mit seinem altertümlichen *Janui Quirino* anzuzweifeln und für sekundär zu erklären[19]), haben wir nicht. Sprachlich wird man Quirinus hier als Adjektiv des Gottesnamens auffassen dürfen (vgl. *tribus Quirina*, wo man freilich auch an Quirites denken kann, ferner *divus pater Falacer* neben *flamen Falacer*, Clitumnus neben *Clitumna novalia*, Stat. silv. I 4,128). Als sachliche Parallele wäre Janus Junonius zu buchen: „Janus im Bereich der Juno". Deubners Gedanke[20]), Janus Quirinus als ehemalige Profanbezeichnung im Sinne von „Tor nach *Quirium" anzusehen, hat nicht nur die Überlieferung gegen sich, die bei Ennius bereits im Zusammenhang mit dem Jahre 235 v. Chr. vom „Kriegstor" spricht, nicht nur die Problematik der Örtlichkeit *Quirium (darüber im folgenden Abschnitt), die Unwahrscheinlichkeit, daß der Janus des Forums ein Tor des Septimontiums war[21]), sondern auch das Bedenken, ob je etwa neben *porta Tiburtina* eine Benennung *Janus Tiburtinus* möglich gewesen wäre. Die Frage schließlich, warum Quirinus und nicht Mars mit Janus assoziiert ist, scheint uns stadtgeschichtlich beantwortet werden zu müssen. Janus und Quirinus haben ihre Feste in den beiden ersten, dem mit Mars beginnenden Zehnmonatsjahr vorangestellten Monaten Januar und Februar, scheinen somit aus dem nämlichen religiösen Umkreis zu stammen, in dem Quirinus die Stelle des Mars vertrat.

III.

Die Tradition, die die Quirinalbevölkerung und Quirinus sabinischen Ursprunges sein läßt, ist mit Bestimmtheit vorvarronisch. Die Neigung der Modernen, Varro für alles Antiquarisch-Sabinische in der römischen Überlieferung verantwortlich zu machen, entbehrt der Berechtigung. Varro selbst (l. l. V 74) führt die Liste der von Titus Tatius eingebürgerten Götter — unter ihnen auch Quirinus — auf *annales* zurück, leider ohne genauere Bezeichnung derselben. 241 v. Chr. wurde die *tribus Quirina* geschaffen, in der fast ausschließlich

[18]) Vgl. J. Scott Ryberg: Am. Journ. Philol. LII (1931), 153.
[19]) Wissowa: a. a. O. 23,2.
[20]) Römische Mitteilungen XXXVI/VII (1920-23), 14 ff.
[21]) Richter: Topographie[2] 38,1.

sabinische Gemeinden vertreten waren. Festus (p. 304 L.) leitet den Namen zweifelnd von *Cures* ab, wenig glücklich, da die Stadt zur tribus Sergia gehörte [22]). Das verschlägt aber nichts gegen den Augenschein, daß das Wort *Quirina* hier gewählt worden ist, weil es mit dem Sabinertum etwas zu tun hatte. Von *Quirina* kann man Quirinus und Quirites nicht trennen, ganz gleich, was man von beidem in engere Beziehung zur Tribusbenennung setzt; an den Gott denken Lange[23]) und Beloch [24]). Die Anschauung vom sabinischen Charakter des Quirinus und seiner ursprünglichen Diener ist somit um die Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. vorhanden gewesen. Da nicht anzunehmen ist, daß Rom bei der Namengebung den sabinischen Gemeinden etwas Neuartiges aufoktroyierte, so wird man von einer gemeinsamen römisch-sabinischen Überzeugung sprechen dürfen.

Die etymologischen Erklärungsversuche des Namens Quirinus der republikanischen Zeit fußen ausnahmslos auf der Sabinertradition. Varro, der, wie die von ihm zurückgewiesenen Ansichten zeigen, sicher nichts Neues vortrug, vertrat folgende Zusammenhänge: *collis Quirinalis, quod ibi Quirini fanum* (l. l. V 51); *Quirinus a Quiritibus* (V 73); *Quirites a Curensibus, ab his qui cum Tatio rege in societatem venerunt civitatis* (VI 68); *Cures* — anscheinend referierte Varro ohne Stellungnahme — die einen von *curis* (sabinisches Wort mit der Bedeutung „Lanze", nur bei diesen Etymologien auftauchend), die anderen von Quirinus, dem Vater des Stadtgründers (Dion. Hal. ant. II 48): beides ist somit vorvarronisch. Es spricht für die Güte der Überlieferung, daß hier, beim ältesten Beleg von *curis* „Lanze", ein wirklich sabinisches Wort, nämlich der Stadtname Cures, erklärt wird. Varro lehnt ab (l. l. V 51), *Quirinalis* direkt von *Quirites* (=*Curenses*) abzuleiten (vgl. Fest. p. 304,16 L.), erweist also auch dieses als älter. Über Romulus-Quirinus, den Varro, Caesars Zeitgenosse, zweifellos kannte, liegt von ihm keine Äußerung vor (vgl. dazu Abschnitt V). Sehr wichtig ist, daß Dionys v. Hal. (ant. II 63) nur die Tatsache der Namensverleihung an den vergöttlichten Stadtgründer anführt ohne Etymologie des Wortes und ohne einen Harmonisierungsversuch gegenüber den an anderer Stelle seines Werkes Varro entnommenen Angaben über den Sabinergott.

Sind die verschiedenen Elemente — *Cures, curis, Quirites* — bei Varro noch sinnvoll miteinander verbunden, so tritt in der Folgezeit mancherlei Verwirrung ein, einmal dadurch, daß jetzt auch *Juno Cur(r)itis-Quiritis* in die Diskussion einbezogen wird, vor allem aber,

[22]) Mommsen: Röm. Staatsrecht III 172,9.
[23]) Römische Altertümer I [3] 521.
[24]) Röm. Geschichte 264.

weil in der Vorstellung des Römers an die Stelle des alten Sabinergottes jetzt Romulus-Quirinus getreten war, auf den die sabinisch orientierten Etymologien nicht paßten. Wir geben das Material unter Hervorhebung der Unstimmigkeiten, die sich bei Romulus-Quirinus ergeben (o. M. = ohne Motivierung, warum ein sabinisches Wort dem Namen des Stadtgründers zugrunde liegen soll):

Ovid fast. II 477 ff. Rom.-Qu.: *curis* o. M. oder Quirites oder Cures — *quia Romanis iunxerat Curem.*

fast. Praenest. 17. Febr. = Dess. 8744a [Rom.?] — Qu.: *curis.*

Fest. p. 200 L. Qu.: Cures.

Paul. p. 43 L. Rom.-Qu.: *curis* o. M. oder Cures o. M.; Quirites *a Quirino.*

Plut. Rom. 29 Rom.-Qu.: *curis* — τὴν αἰχμὴν τοὺς παλαιοὺς(!) κῦριν ὀνομάζειν oder Quirites.

Plut. quaest. Rom. 87 Qu.: *curis* — οἱ παλαιοί(!)

Tert. ad nat. II 9 p. 112,22 Rom.-Qu.: *quiritare*, wohl Autoschediasma.

Macrob. Sat. I 9,16 Jan. Qu.: *curis* o. M.

Serv. Aen. I 292 Rom.-Qu.: *curis* o. M. oder = κοίρανος „König", dazu Myth. Vat. III 4,3 *Curitis* = *regalis.*

schol. cod. Turon. Serv. Aen. VII 612 Jan. Qu.: *curis* o. M.

Polem. Silv. 17. Febr. = CIL I² 1 p. 259 [Rom.?] — Qu.: *curis.*

GL suppl. 241,4 Keil Rom.-Qu.: *quiris* o. M.

CGIL V 140,49; 238,18 Rom.-Qu.: *quiris* — *quia Sabinos subegit.*

Joh. Lyd. de mag. I 5 Rom.-Qu.: κύριος

I 24 Rom.-Qu.: Cures — καίπερ οὐχ ὁρμώμενος ἐκεῖθεν(!)

Die moderne historische Kritik, von Anfang an der Sabinertradition abhold, schob — wir werden das Verfahren sogleich näher betrachten — die alten Etymologien nach und nach beiseite. Was heute mit dem Anspruch einer gesicherten etymologischen Erklärung des Namens Quirinus in nahezu allen Darstellungen vorgetragen wird, hat weder sachlich mit dem sabinischen Stamm noch lautlich mit irgendeiner Besonderheit seiner Sprache eine Berührung. Im Gegenteil, die Vorschläge hängen, wie wir sehen werden, so eng mit dem Dreisilbengesetz der lateinischen Betonung zusammen, daß sie stehen und fallen mit der Beantwortung der Frage, ob es bereits vor 600 v. Chr. als geltend vorausgesetzt werden darf. Nach dem heutigen Stande der römischen Bodenforschung ist aber eine solche Mißachtung des von der Tradition gegebenen Hinweises auf das römische Sabinertum ein eklatanter Anachronismus. Seit 1924 hat sich die Archäologie unter dem Eindruck der „Italischen Gräberkunde" v. D u h n's, der auf die Unterschiede der archaischen Bestattungsformen zwischen

Palatin und Quirinal mit allem Nachdruck hingewiesen hatte, dem Gedanken geöffnet, daß man wirklich zwei Bevölkerungsgruppen im römischen Stadtgebiet anzunehmen habe und daß die bestattenden Quirinalbewohner schwerlich andere gewesen sein könnten als die Sabiner der Überlieferung. Wenn man gegenüber den Einzelaufstellungen v. D u h n's heute noch mancherlei Vorbehalte für notwendig erachtet[25]), so besitzt dieser Umstand doch kein solches Gewicht, daß er das Ergebnis im Ganzen, welches die denkbar größte Wahrscheinlichkeit für sich hat, umstoßen könnte[26]). Jedenfalls gibt es heute keinen Bodenforscher, der es wagte, das quirinalische Sabinertum als indiskutierbar und unhistorisch rundweg abzulehnen. Eine Besinnung allgemeiner Natur hat sich hier und da auch bei den Religionsforschern bemerkbar gemacht, aber im einzelnen, z. B. in der Beurteilung des Quirinus und seines Namens, ist bisher noch keine Revision vorgenommen worden. Zwei Umstände scheinen sie verhindert zu haben. Einmal wirkt die gegenwärtig geltende etymologische Erklärung der beiden Wörter *Quirinus* und *Quirites* bei letzterem — und man hatte leider bei solchen Untersuchungen immer nur Quirites im Auge — so überzeugend, daß man keinen Anlaß empfand, die Zusammenhänge von neuem aufzurollen. Andererseits ist vom Sabinischen so gut wie nichts auf uns gekommen; ins Leere hinein etymologisiert man aber nicht, wenn nicht zwingende Gründe vorliegen, das Bisherige aufzugeben. Wir wollen im Folgenden die verschiedenen Erklärungsvorschläge, mit Blickrichtung auf den Namen des Gottes, einer sachlichen Prüfung unterziehen. Was bei Quirites angängig zu sein scheint, braucht nicht ohne weiteres bei Quirinus ebenso einzuleuchten.

Greifen wir der Vollständigkeit halber ein wenig zurück. Gegen *Cures-Quirites*[27]) wurde etwa seit der Jahrhundertwende vorgebracht — abgesehen von der Schwierigkeit, den Wandel *cu-qui* überzeugend zu erklären —, die Bewohner hießen in nicht-mythologischer Überlieferung *Curenses;* gegen *curis-Quirinus*[28]), es gebe von hier keine Brücke zu *Quirites*[29]), ferner passe eine Grundbedeutung „Speerträger" nicht dazu, daß *Quirites* im Gegensatz zu *milites* gebraucht werde. Demgegenüber stellte man, frei von aller Überlieferungshörig-

[25]) I n e z G. S c o t t : Mem. Am. Acad. Rom VII 42 ff. S ä f l u n d : Studi Etruschi XII 29. E. C. E v a n s : The Cults of the Sabine Territory 26, 138 f. v. K a s c h n i t z - W e i n b e r g : Handbuch der Archäol. II 1, 370 ff.

[26]) Vgl. A l t h e i m : Gnomon XVI (1940), 419 f. Röm. Religionsgeschichte (Ausgabe Baden-Baden 1951/52) I 78.

[27]) Dafür noch D e e c k e : Die Falisker 83 f. Walde: Etym. Wört.[1] 510.

[28]) Dafür noch B ü c h e l e r bei D e u b n e r : Arch. für Rel. VIII (1905), Beiheft 76, zögernd M o m m s e n : Röm. Staatsrecht III 5.2.

[29]) Vgl. W i s s o w a , a. a. O. 153,7. B i c k e l , a. a. O. 560.

keit, die Gleichungen auf: 1) *Latinus — Latium = Quirinus — *Quirium;* 2) *Samnites — Samnium = Quirites — *Quirium* und erschloß daraus eine Lokalbezeichnung **Quirium*[30]), die man bald ohne Bedenken für den Namen der quirinalischen Ursiedlung ausgab, wobei Deubner[31]) sogar den Versuch machte, Janus Quirinus als „Tor nach **Quirium*" zu deuten. Überflügelt aber wurde diese These durch die Paul Kretschmers[32]).

Er beginnt mit zwei Einwendungen gegen die **Quirium*-Hypothese: eine Ortsbezeichnung dieses Namens sei unbeweisbar und Quirites sei nicht Ethnikon wie Samnites, sondern ein Appellativum mit der Bedeutung „Bürger". Man wird den Wert des ersten Argumentes nicht besonders hoch anschlagen; wieviele Realien der römischen Urzeit und Urtopographie können wir denn überhaupt mit unseren Methoden eruieren! Die bereits bei Cato vorkommende Bezeichnung einer Apfelsorte als *Quiriana mala* (Plin. nat. hist. XV 15) sollte zum mindesten doch in dieser Richtung Vorsicht anraten. Zum zweiten kann vorläufig nur das wiederholt werden, was oben angedeutet wurde, daß Kretschmer sich in seiner Arbeit ausschließlich an Quirites orientiert und nirgends dem Namen des Gottes eine genauere Betrachtung schenkt. Er sah offensichtlich in ihm kein Problem. Doch prüfen wir seine eigenen Aufstellungen. Sie bilden die Neubegründung eines älteren Vorschlages[33]): *Quirites* und *Quirinus* gehören zusammen; den Weg zur richtigen Deutung weise Gellius (XIII 23,2); dort erscheinen als göttliche Trabanten des Gottes die *Virites Quirini,* ein Name, gleicher Bildung mit *Quirites,* in seinem Stamm, wie Kretschmer meint, von *vir* nicht zu trennen (vgl. *viritim).* Wie man *curia* aus **coviria* herleiten müsse, so führe *Virites* auf **virium* „Männervereinigung", *Quirinus-Quirites* auf **co-virium* „Gesamtmännervereinigung", „Bürgerschaft" (in der Form *covehriu* erscheine das Wort auf der oskischen Bronzetafel von Velitrae, v. Planta 240 = Conway 252). Daraus sei **covirites-*cuirites-Quirites* erwachsen (Konsonantierung von *u* in vortoniger Silbe nach *c*, vgl. *Sancus-*Sancualis-Sanqualis;* daher der Unterschied zu *curia)* mit der Bedeutung „Mitglieder der Gesamtmännerschaft", der „Bürgerschaft", d. h. „Bürger", analog *Virites* „göttliche Mitglieder der Männerschaft", *Quirinus* „der zur Gesamtmännerschaft Gehörige (sc. Gott)", „Gott der Bürgerschaft".

---

[30]) Vgl. Wissowa, a. a. O. 154,1.
[31]) Röm. Mitteilungen XXXVI/VII 14 ff.
[32]) Glotta X (1920), 147 ff. XIII (1923), 136,I.
[33]) Pott, Schwegler, Lange, Ed. Meyer, Stolz, v. Planta.

K r e t s c h m e r s Deutung, wie eingangs betont, heute nahezu allgemein anerkannt, mag im Hinblick auf Quirites etwas für sich haben; jedenfalls wollen wir nicht a limine ablehnen, daß etwa aus einer Anrede „Männer unserer Männerschaft" oder ähnlich sich ein Appellativum „Bürger" nach und nach hätte herausassoziieren können. Mißlich ist nur, daß das alte *ollus quiris* (Fest. p. 304 L.) Rückbildung, bedeutungsmäßige Spätstufe sein müßte. Bei Quirinus jedoch gelangen wir auf diesem Wege zu einer sachlich vollkommen unwahrscheinlichen Vorstellung. Die Herleitung von **Quirium* als dem Namen einer Siedlung konnte auf Parallelen wie *Reatinus pater/Reate* u. a. verweisen, aber „Gott der Bürgerschaft" als Ur- und Grundbedeutung eines göttlichen Eigennamens der ältesten römischen Kultordnung ist beispiellos. Wie hätte man sich die Entstehung einer solchen Benennung vorzustellen? Sollte diese — hypothetisch postulierte — Versammlung den Gott neugeschaffen und nach sich benannt haben? Begegnete uns etwa bei Varro ein *deus curialis*, benannt nach der Kurie, oder ein *deus tribulis*, so würden wir nicht zögern, diese Bildung als ein Retortenprodukt eines Gelehrten zu brandmarken und ihr jeden historischen Wert abzusprechen. Dem Rom des 7. Jahrhunderts v. Chr. aber wagt man einen *(deus)* **covirinus* anzubieten. Und weiter: wie verhalten sich solche Verbände in historischer Zeit dem Religiösen gegenüber? Die Plebs dachte nicht daran, einen neuen *deus plebeius* zu schaffen, sondern zog das vorhandene Religionsgut des Ceres-Kultes heran, um sich in seinem Rahmen sakral zu legitimieren. Das Äußerste, was in solchen Fällen denkbar ist, wäre die Neubildung eines B e i n a m e n s nach der Bezeichnung einer solchen Organisation, den man einer ü b e r k o m m e n e n, mit dem Patronat über die Gruppe betrauten Gottheit nachträglich beigelegt haben könnte.

Man ist versucht, hier in der Tat sich einen Augenblick zu überlegen, ob man in Quirinus nicht einen Beinamen dieser Art sehen sollte. Eine Ziegelinschrift aus Superaequum (CIL IX 3303) bezeugt einen J u p p i t e r Q u i r i n u s. Verfasser hat in seiner Juppiter-Monographie (S. 34 ff. 79 ff.) die Fälle besprochen, wo Gottheiten außerhalb Roms als Erscheinungsform Juppiters auftreten, in der Stadt jedoch diesen Zug unterdrücken: *Juppiter Indiges/Indiges, Juppiter Summanus/Summanus, Juppiter Terminus/Terminus, Juppiter Liber/Liber, Juppiter Juventus/Juventas, Juppiter Sancius Dius Fidius Semo Sancus, Juppiter puer/Vediovis u. a. Bei Juppiter Quirinus/Quirinus* ließe sich darauf hinweisen, daß das Zeremoniell des römischen *flamen Dialis* in historischer Zeit, so wie es die Vorstellungen jener so-

eben genannten Götter dem Bereich des Priesters fernhält, auch gegenüber dem Kriegerischen, dem ja Quirinus in erster Linie zugehört, Abgrenzungen erkennen läßt. Mehr Recht hätte man freilich, den Gott als eine ursprüngliche Sonderform des Mars zu betrachten. Die Verbindung Mars Quirinus ist zwar erst spät bezeugt (Serv. Aen. I 292 u. a.), aber auf dem quirinalischen Gelände, wo der Tempel gestanden haben muß, kamen archaische Weihungen an Mars zutage (Dessau 3140. 3141), wahrscheinlich Zeugnisse für die oben besprochene allmähliche, schon früh beginnende Aufsaugung des Gottesdienstes durch den historischen Marskult; oder sollten sie mehr bedeuten? Sollten sie Reminiszenzen sein einer urzeitlichen Identität der Götter?

Wir halten diese und ähnliche Überlegungen für abwegig. Als der älteste Kalender im 6. Jahrhundert v. Chr. zusammengestellt wurde, war Quirinus weder ein Juppiter noch ein Mars, sondern ein vollkommen selbständiger Gott mit einem individuellen Namen, der Exponent der Quirinalsiedlung, und bildete als solcher neben Juppiter und Mars das dritte Glied der alten, vorkapitolinischen Dreiheit. Wir wollen diesen klaren Befund nicht einer modernen sprachlichen Hypothese zuliebe mit problematischen Hilfskonstruktionen und mutmaßlichen vorgeschichtlichen Entwicklungsphasen belasten. Deubner empfand wohl als Einziger die Schwierigkeiten, die sich aus einer Namenserklärung im Sinne von *deus' *covirinus* ergeben, und versuchte, sie mit der Annahme zu umgehen, die Ortsbezeichnung *Quirium*, an der er festhält (s. o.), sei ihrerseits von dem erschlossenen Appellativum *covirium* abzuleiten, was jedoch aus lautlichen Gründen nicht möglich ist.

Zu den sachlichen Bedenken, die für uns maßgebend sind, wenn wir Kretschmers These nicht folgen können, kommt hinzu, daß bei genauer Prüfung sogar die sprachliche Seite, der Übergang von *covirites* zu *quirites*, sich keineswegs als so gesichert erweist, daß man auf ihm als einem Fundament weiter bauen könnte. 1) *co-*, statt *con-* bzw. *com-*, vor *v* ist sicher belegt nur in *coventio-contio;* Sommer[34]) bezeichnet das Auftreten des vorvokalischen Präfixes hier als „merkwürdig". Die Verschmelzung dieses *co-* mit dem Folgenden, d. h. das Schwinden des Empfindens, daß die bekannte Vorsilbe *con-* vorliegt, ließe sich nur an dem unser Problem berührenden, hypothetischen Beispiel *curia* aus *coviria-*coiria* demonstrieren; *coventio-contio* entwickelte sich in dieser Weise nicht zu *cuntio*. 2) Die Beispiele für vortonigen Wandel von *cu* zu *qv* sind selten; Leu-

[34]) Handbuch der lat. Laut- und Formenlehre 303.

mann[35]) bezeichnet *Quirites* als „bestes Beispiel". Dabei ist der Übergang nur möglich bei Voraussetzung der historischen lateinischen Dreisilbenbetonung, einer Annahme, zu der man sich bei der Herleitung eines Gottesnamens ältester Ordnung, wahrscheinlich außerrömischer Provenienz, nur ungern entschließt[36]). 3) Die Velitrae-Inschrift ist in entscheidenden Punkten ungeklärt, so daß man *covehriu* nicht als unbedingt sicher buchen darf. 4) *Virites* als Kronzeugen für den Stamm *vir* vorzuführen und als Abkömmling eines verschollenen **virium* zu betrachten[37]), wird der Bedenken tragen, der weiß, wieviel Willkürbildungen in der Pontifikalsprache vorkommen. Die Götter scheinen eine Parallele in den *Moles Martis* zu haben, und diese weisen aller Sprachgesetzlichkeit zum Trotz auf *vis, vires* als Grundwort[38]).

Was bleibt nun, da Kretschmers Gedankengebäude abgelehnt werden muß? Ob vielleicht eine der antiken Deutungen das Richtige bietet? Ich wage das nicht zu entscheiden und rechne damit, daß uns viele Namen des römischen Sakralwesens immer verschlossen bleiben werden. Ich habe in diesem Abschnitt den gleichen Weg beschritten, den ich seinerzeit im Zusammenhang mit dem ähnlich undurchsichtigen Worte *indiges* gegangen bin[39]). Auch dort mußten die Irrlichter moderner Etymologisierungen beseitigt werden, um einem eindeutigen Non-liquet Platz zu machen. In diesen und ähnlichen Fällen aus dem Bereich einer altertümlichen Religion, wo Namen der grauen Vorzeit, längst ihrem ursprünglichen Sinnzusammenhang entrückt, weitergeschleppt werden können, ist methodisch dringend anzuraten, dem Sprachlichen mit Mißtrauen zu begegnen und sich unabhängig von allen Einflüsterungen virtuoser Linguistik nur an die sachlichen Indizien zu halten. Für Quirinus bedeutet das eine klare Trennung der Diskussion über Wesen und Heimat des Gottes von den Bemühungen, dem Namen beizukommen, und ein geduldiges Zuwarten, ob nicht eines Tages ein Vorschlag auftaucht, der in gleicher Weise der Sache und dem Wortkörper gerecht wird.

IV.

Für die Gleichsetzung des vergöttlichten Stadtgründers Romulus mit Quirinus ist Cicero der älteste sichere Zeuge (rep. II 20; leg. I

---

[35]) Lat. Grammatik (Handbuch der Altertumswissenschaft II 2 [5]) 112.
[36]) Vgl. Immisch: Glotta XIII (1923), 35,1. Altheim: Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum II 104 ff.
[37]) Vgl. Leumann: a. a. O. 300.
[38]) Vgl. v. Domaszewski: Abhandlungen zur röm. Religion 106 f.
[39]) Gestirnverehrung im alten Italien 93 ff.

3. II 19; off. III 41; nat. deor. II 62)[40]). Eine Münze des C. Memmius (Grueber BMC I nr. 3940/42) führt uns, wie neuerdings Alföldi betont[41]), ins Jahr 63 v. Chr.; zur Umschrift QUIRINUS zeigt sie einen bärtigen Kopf und hat — nach Alföldis überraschender Beobachtung — auf einer komplementär entsprechenden Münze des nämlichen Memmius (nr. 3937/39) als Pendant das Bild eines Gefangenen unter einem Tropäum. Daß hier bereits die Identifizierung mit Romulus vollzogen sei, vermag ich nicht mit der gleichen Zuversicht zu behaupten wie ihr gegenwärtiger Bearbeiter. Sie unterscheidet sich doch mit ihrer bärtigen Profilzeichnung wesentlich von den übrigen Typen des „neuen Romulus". Memmius kreuzt auf seiner Münzgruppe die Quirinusmotive mit solchen aus dem Cereskult (Bild der Göttin, Fest der Cerealia); er wird wohl dabei an den Gegensatz Krieg (Sieg) — Friedenszeit gedacht haben, zu dessen Darstellung sich der alte Gott nicht minder eignete als der Stadtgründer. Lassen wir darum den Fall unentschieden und wenden uns wieder Cicero zu. Daß man seiner Formulierung (off. III 41 *pace vel Quirini vel Romuli dixerim;* nat. deor. II 62 *Romulum, quem quidam eundem esse Quirinum putant)* noch anmerke, daß es sich um eine in Rom noch keineswegs festgewurzelte Anschauung handele[42]), ist nur in dem Sinne richtig, daß die Sage in den vierziger Jahren noch nicht Besitz des gesamten Volkes war. Über ihr wirkliches Alter läßt sich daraus zunächst nichts entnehmen[43]). Die Frage soll in Abschnitt V eingehend behandelt werden.

Die Ansicht, Romulus sei bereits bei Ennius (ann. 117 V² *Quirine pater veneror Horamque Quirini,* zitiert wegen Hora, *iuventutis dea)* mit Quirinus gleichgesetzt, hat nach dem Versuch von Elter[44]) in Bömer erneut einen Verteidiger gefunden. Man meint, fast allen Berichten über den Tod des Romulus seien drei parallele Motive gemeinsam: die Entrückung, der Bericht des Julius Proculus, die Gleichung Romulus-Quirinus. Neben ann. 110 ff. (Entrückung), 115 f. (nach Bömer Worte des Proculus) dürfe man in ann. 117 die Gleichung erblicken. Er übersieht dabei, daß der dem Ennius nahestehende Livius (I 16) die Identifikation nicht hat[45]) (auffällig auch III 17,3 *Romule pater).* Einen bei Ennius sanktionierten Namen hätte der Augusteer schwerlich unterdrückt. Sodann hätte Cicero eine enni-

[40]) Vgl. Bömer: Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom 75 ff.
[41]) Schweizer Münzblätter II (1951) 2.
[42]) Wissowa: a. a. O.
[43]) Vgl. Heinze: Ovids elegische Erzählung 40,1.
[44]) Donarem pateras 40,31 ff., vgl. Brelich: a. a. O. Anmerkung 143.
[45]) Heinze: a. a. O., Stübler: Die Religiosität des Livius 24 f.

anische Version kaum als die Ansicht einer mit *quidam* bezeichneten Gruppe wiedergegeben und damit als Sonderfall hingestellt. Ob der Satz ann. 115 f. wirklich von Proculus gesprochen ist, steht dahin (vgl. u.). Wer diese — an den Wänden Pompeis mehrfach verewigten — Verse auf sich wirken läßt, kann sich zudem dem Eindruck nicht entziehen, daß der Vergöttlichte eben als R o m u l u s im Himmel weiterlebte. B ö m e r gibt sodann zu, die *di genitales* unseres Fragmentes seien mit den altrömischen *di indigetes* identisch, übersieht dann aber, daß in Vergils archaisch stilisiertem Gebet an diese Gottheiten (Georg. I 499) der Stadtgründer nicht Quirinus, sondern in Übereinstimmung mit dem Enniusvers Romulus heißt. Ennius hat die Romulus-Apotheose gewiß nicht selbst erfunden; er muß wenigstens Ansätze zu einer Verehrung in Rom vorgefunden haben. Unter welchem Namen? Unsere Argumentation führt auf R o m u l u s als Kultbezeichnung. Die Wissenschaft freilich schwört bis zum heutigen Tage auf das Dogma, eine Gottheit dieses Namens habe es in Altrom nie gegeben. Wir glauben jedoch, hier sei Vorsicht vonnöten. Unsere Überlieferung scheint nicht derart zu sein, daß wir das Vorhandensein eines solchen Kultnamens rundweg leugnen dürften. Die Argeerurkunde (Varro l. l. V 54) bezeichnet die *casa* als *aedes Romuli* und verwendet das Wort *aedes* sonst nur bei Gotteshäusern. Cassius Dio (XLVIII 43,4) bezeugt, daß dort geopfert wurde. Der Kultakt der *pontifices*, der 38 v. Chr. den Brand der Hütte herbeiführte, war damals keine erstmalige Veranstaltung. Ein Dienst an dieser Stätte hat Anspruch auf höheres Alter und wird dem Romulus als R o m u l u s gegolten haben. Weiter: wer Romulus-Quirinus dem Ennius aufbürdet, hat die Konsequenz auf sich zu nehmen, auch die Gleichung Hersilia-Hora als ennianisch zu erweisen, was bei dem Schweigen der Überlieferung vor Ovid und der unverkennbar ovidischen Manier der Fabel nicht gelingen kann.

Die nachennianische Erfindung bzw. Rezeption der Gleichung in den allgemein-römischen Vorstellungskreis illustrieren schließlich mit aller wünschenswerten Deutlichkeit die oben in Abschnitt III aufgeführten antiken Etymologien. Soweit sie der Republik entstammen, sind sie sämtlich auf den Sabinergott zugeschnitten und werden, wenn überhaupt, nachträglich erst mit Beginn der Kaiserzeit auf Romulus ausgerichtet. Ins Gewicht fällt, daß, wie wir sahen, selbst Varro auf die Sache nicht eingegangen ist, Dionys v. Halikarnass (Ant. Rom. II 63,4) dementsprechend den Namen des neuen Gottes ohne Kommentar bietet, ohne Versuch, ihn mit den zuvor anläßlich des Sabinergottes vorgetragenen Deutungen zu harmonisieren. Der Befund ist klar: die republikanischen Etymologen kannten die Gleichung Ro-

mulus-Quirinus entweder noch nicht oder, im Falle des Varro, es lag anscheinend Grund vor, die Sache, die als unzutreffend hätte gebrandmarkt werden müssen, nicht anzurühren (vgl. Abschnitt V). Einer Enniusaussage gegenüber wäre ein solches Verhalten vollkommen unverständlich gewesen.

Die Aufstellung einer Caesarstatue mit der Inschrift *deo invicto*[45a]) (θεῷ ἀνικήτῳ, Cass. Dio XLIII 45,2, vgl. Cic. ad. Att. XII 45,3, XIII 28,3) 46 v. Chr. im Quirinustempel, vielleicht nach einer provisorischen Wiederherstellung des Gebäudes, falls der Brand 49 v. Chr. wirklich großen Schaden angerichtet haben sollte[46]), verrät, daß der Gottesdienst damals bereits auf dem Boden des Romulus-Mythos stand, wenigstens, daß Caesar, dessen Vetter Sext. Julius Caesar bereits im Jahre 57 v. Chr. das *flaminium Quirinale* bekleidete (Cic. har. resp. 12)[47]), die Auslegung jener *quidam* Ciceros billigte. Man wird freilich die Initiative des Diktators nicht mit W. W e b e r[48]) überbetonen dürfen. Die Art, wie das Mythologem bei Cicero erscheint, schließt eine unmittelbar voraufgehende „Erfindung" aus. Sodann begegnen uns die *ossa Quirini* als ein dem ganzen Volke heiliger Gegenstand in der 16. Epode des Horaz, des unlängst erst von Philippi heimgekehrten Militärtribunen der Brutusarmee, der diesen Namen des Stadtgründers gewiß nicht benutzt hätte, wenn er auf eine stadtbekannte, sozusagen erst gestrige Machenschaft des Diktators zurückgegangen wäre.

Die augusteische Erneuerung der Romulusgestalt beginnt mit Vergils Georgica. Horaz hatte das düstere Gemälde heraufbeschworen, wie eine wilde Barbarenhorde in das durch Zwietracht ohnmächtig gewordene Rom einbricht und die Gebeine seines Gründers, die *ossa Quirini*, in die Winde zerstreut[49]); Vergil stellt — in einer Weise, die wir bei ihm auch gegenüber anderen dunkelen Zügen der horazischen Romulussymbolik, z. B. gegenüber der Überbetonung des Brudermordes und seiner Folgen, beobachten können[50]) — der apokalyptischen Finsternis seines Vorgängers, ohne dessen Namen zu nen-

[45a]) Besser v i c t o r i vgl. die Inschrift einer Gemme in Wien: V e n e r i V i c t r i c i (W i s s o w a : Ges. Abh. 58,1) und Verg. Georg. III, 27 v i c t o r Q u i r i n u s.

[46]) Cassius Dio (XLI 14,3) spielt mit dem Dreiverein Juppiter Mars Quirinus; das Szepter des Juppiter, der Schild des Mars vom Blitz getroffen, der Tempel des Quirinus vom Feuer „vernichtet". Vielleicht hat er um der Wirkung willen das Ergebnis der Brandkatastrophe im Falle des Quirinus vergrößert.

[47]) Vgl. L. R. T a y l o r : Am. Journ. Philol. LXIII (1942), 397.

[48]) Princeps, Anmerkung 398 K o r n e m a n n : Gnomon. XIV (1938), 496.

[49]) Vgl. dazu D o r n s e i f f : Verschmähtes zu Vergil, Horaz und Properz 59 f.

[50]) Vergl. V e r f. : Gymnasium LIX (1952) 202 ff.

nen, ein Bild in leuchtenden Farben entgegen: *victoris arma Quirini*, im Kampf gegen Inder (und Ägypter) an den Grenzen der Erde, eine Vision inmitten der feierlichen, symbolreichen Einleitung des 3. Georgica-Buches (v. 27), die Octavian verherrlichen soll und mit *victor Quirinus* eben ihn, den „neuen Romulus", meint. Wir sehen hier bereits die gleiche Methode am Werk, die später im Abwehrkampf Roms gegen reichsfeindliche Sibyllinen und verwandte Äußerungen des „geistigen Widerstandes" eine große, allerdings noch wenig beachtete Rolle spielen sollte; man sucht dem Gegner den Wind aus den Segeln zu nehmen, indem man seinen insgeheim umlaufenden Unheilsverkündigungen jeweils entsprechende positive Heilsaussagen bzw. zuversichtlich stimmende Sachverhalte im öffentlichen Schrifttum entgegenstellt[51]). In gewissem Sinne bedeutete jede kaiserzeitliche Proklamation der *Roma aeterna* eine Stellungnahme gegen apokryphe Untergangsprophetien. Vergil hat aber seiner Wendung *victoris arma Quirini* noch zwei weitere Funktionen zugedacht: *arma Quirini* gab es ja, wie wir oben sahen, seit alters im Kulte; der *flamen Portunalis* hatte sie an bestimmten Tagen zu salben. Der Augusteer greift Wort und Sache auf und verleiht beidem durch Einordnung in einen neuen Zusammenhang den Glanz einer Neubelebung, ein Verfahren, auf das sich die Horazworte anwenden lassen: *dixeris egregie, notum si callida verbum reddiderit iunctura novum* (a. p. 47 f.). Schließlich will die Hereinnahme des Octavian und seine Gleichsetzung mit dem *victor Quirinus* eine Brücke schlagen zurück zu dem Adoptivvater Caesar, zu jener Statue θεῷ ἀνικήτῳ im Quirinustempel. Hatte sich Caesar zum σύνναος des Quirinus machen lassen, so erwog Octavian, ob er nicht Quirinus als Beinamen annehmen solle, was die offizielle Rezeption der vergilischen Verkündigung vom *victor Quirinus* bedeutet und in ihm noch sichtbarer als das spätere „Augustus" den Neubegründer der Stadt gefeiert hätte (Suet. Aug. 7,2 u. a.). Im Giebel des Tempelneubaues erscheinen jetzt die Zwillinge beim Augurium der Stadtgründung. Als vom Kaiserhaus gutgeheißenes Mythologem siegt der „neue Quirinus" auf der ganzen Linie. Der Sabinergott lebt nur noch in antiquarischer Überlieferung, geschützt durch den Namen des Varro, den auszuschalten man weder den Mut noch die Denkenergie besaß. So kam es zu jenen Diskrepanzen bzw. oberflächlichen Harmonisierungen, von denen wir im vorherigen Abschnitt sprachen.

V.

Zum Abschluß soll die Frage aufgeworfen werden, wann und in welcher Gedankenwelt die Gleichsetzung des Romulus mit Quirinus

[51]) Vgl. Hartke: Römische Kinderkaiser 353 ff. 388 ff.; Altheim: Weltgeschichte Asiens II 180. Gnomon. XXIII 433 f.

entstanden sein mag. Dabei ist von der Feststellung auszugehen, daß die Identifizierung anfänglich in untrennbarem Zusammenhang stand mit der Legende von Proculus Julius, der, von Alba Longa kommend, auf der Höhe des Quirinals dem zum Gott gewordenen Stadtgründer begegnet und von ihm den Auftrag erhält, dem Volke in Rom die frohe Botschaft zu überbringen, zugleich mit dem Wunsch des neuen Gottes, man möge ihm unter dem Namen Quirinus einen Kult einrichten. Jedenfalls gibt es kein Indiz dafür, daß vor Caesars Diktatur die Gleichung Romulus-Quirinus unabhängig von dieser Geschichte existiert hätte. Andererseits zeigt Livius (I 16,5 ff.), daß man das Proculusmotiv akzeptieren, die Gleichung aber ablehnen konnte; für Leute, die in ihrem Varro bewandert waren, bildete der neue Nichtsabiner Quirinus eine Zumutung.

Der Name Proculus Julius weist — darauf wurde schon oft aufmerksam gemacht — auf das julische Geschlecht. Die Geschichte hatte u. a. die Aufgabe, einen Vertreter der in romulischer Zeit noch in Alba ansässigen Familie mit dem römischen Stadtgründer in Verbindung zu bringen. In den fünfziger Jahren lag, wie wir soeben zeigten, der Flaminat des Quirinus in julischer Hand, im nächsten Jahrzehnt bildete der Tempel des neuen Quirinus den Ort, wo der Diktator Caesar sich zum ersten Mal — inschriftlich — als Gott bezeichnen ließ, unter Augustus gewann die Proculusgeschichte eine dermaßen steigende Bedeutung, daß sie schließlich 14 n. Chr. das mythische Paradigma für die offizielle Gestaltung der römischen Kaiserapotheose abgab: alles das läßt sich leichter verstehen, wenn man in der Legende von vornherein ein Stück julischer Theologie erkennt.

Wir betonten oben, daß Caesar selbst als Schöpfer dieser Sage wohl nicht in Betracht kommt. Er bediente sich einer Sache, die, in gewissem Umfang bereits bekannt, vielleicht auch ohne sein Zutun allmählich zum Gemeinbesitz geworden wäre. Auf Ennius zu rekurrieren, verbietet nicht nur das dortige Fehlen der Identifizierung. Wenn die Vermutung stimmt, daß in den Annalen Romulus auf dem Gespann seines Vaters Mars gen Himmel gefahren ist[52]), so verträgt sich schwerlich damit eine Szene, in der der Gründer zu Fuß — ursprünglich wohl von Rom herkommend (vgl. Dion. Hal. II 63) — einem Wanderer auf dem Quirinal begegnet. Für uns bleibt leider unklar, wie bei Ennius das harrende Volk auf den Gedanken gebracht wurde, der König sei zu den Göttern eingegangen. Der Möglichkeiten gab es viele auch ohne die Zuhilfenahme einer anthropomorphen Epiphanie des Erhöhten, und der Vers *Romulus in caelo cum dis genita-*

[52]) Vahlen: Ennianae poesis reliquiae², Prolegomena CLXV.

libus aevum degit (ann. 115 V.²) ist so allgemein, daß er ebensogut als Abschluß einer Schilderung des Dichters wie als Facit im Munde eines Redenden gedient haben kann. Man darf sich nicht auf die Szenenform, wie sie später üblich war, festlegen.

Will man die ennianische Fassung von der Proculuslegende abheben, so ist vor allem festzustellen, daß bei Ennius Mars seinen Sohn in den Himmel heimholt (ann. 65 V.²). Auf das *sanguen dis oriundum* (ann. 113 V.²) kommt es an. Das Motiv, daß ein Sterblicher sich den Himmel durch Virtus erobert, kann — wenn überhaupt — nur in zweiter Linie eine Rolle dabei gespielt haben. Das Ganze mutet an wie eine Szene ohne jeden philosophischen und politischen Akzent. In der Proculussage spielt Mars keine Rolle mehr; die Erhöhung erscheint jetzt ausschließlich als Abschluß, d. h. als Lohn für ein Erdenleben im Dienst der Virtus. Die Geschichte ist darauf angelegt, das Ja der Götter zu diesem Menschen und seiner Tat klar in Erscheinung treten zu lassen. Dabei geht es nicht allein um Romulus, sondern letzten Endes um Rom und seinen Weg durch die Geschichte. Zweitens zeigt die Legende das Bestreben, das Mythologem in einer alten namhaften Kultinstitution zu verankern. Ennius mag, wie wir im vorigen Abschnitt wahrscheinlich machen konnten, einen Heroenkult in der *casa* gekannt haben; er genügte jetzt nicht mehr. Man greift kurz entschlossen nach einem der höchsten und bedeutendsten Kulte der Stadt, nach dem dritten Gottesdienst der vorkapitolinischen Götterdreiheit Juppiter Mars Quirinus und stempelt ihn zum Dokument der romulischen Apotheose. Der Schritt war ungemein kühn; selbst ein Mann wie Livius — von Varro ganz zu schweigen — machte ihn nicht mit. Aber er wurde an einer ungemein geeigneten Stelle des Sakralwesens vollzogen, dort, wo ein alter Gott mit der Zeit zu einem bloßen Schemen verblaßt war, wo nur noch einige Studierstuben über seinen ursprünglichen Charakter ein paar Angaben machen konnten. Zugleich lagen in diesem Kulte einige Worte und Vorstellungen bereit, die sich von der Romulusidee her leicht neu beleben ließen. Das Vorhandensein zweier Kriegsgötter lud dazu ein, den zweiten als den Sohn des ersten zu betrachten. Sodann der Name Quirinus: war es nicht verblüffend, ihn ohne viel Gelehrsamkeit, mit Verzicht auf allen sabinischen Zubehör einfach als „Quiritengott" zu deuten und Quirites dabei als „Römer" zu verstehen? Leider wissen wir nicht, wie alt die von Plinius (nat. hist. XV 120) berichtete Geschichte ist, derzufolge vor dem Quirinustempel ehedem zwei Bäume standen, die *myrtus patricia* und die *myrtus plebeia,* von denen die erstere zur Zeit der politischen Zurück-

drängung der Oligarchie nach der Jahrhundertwende verdorrt sei; hier ist Quirinus als Gott der aus Patriciern und Plebeiern zusammengesetzten Bürgerschaft verstanden, d. h., wie in unserem Falle, ohne Heranziehung des Sabinischen. Schließlich der Namenswechsel des Stadtgründers: dafür besaß die julische Familientradition, die zugleich die des römischen Volkes war, die beste Parallele in Aeneas, der nach seiner Entrückung als Gott den Namen Indiges erhalten hatte.

Wann wird man den genannten Vorgang ansetzen dürfen? Wir wissen, daß seit Marius die Romulusgestalt eine politische Rolle zu spielen beginnt[53]) als das Zeichen, unter dem Machthaber wie Sulla, Pompeius, Caesar u. a. ihrer Politik die Weihe nationaler Erfüllung verliehen, oder als das Zerrbild, in das sich jenes Zeichen in der gegnerischen Polemik verwandelte. Es kann m. E. keinem Zweifel unterliegen, daß die Proculussage in dieser politischen Aera geschaffen worden ist.[53a]) Zur Debatte steht nur, an welcher Stelle der Entwicklung. Wenn Marius als der dritte Gründer Roms gepriesen wurde, so sah man in ihm den Erretter aus der Cimbergefahr, den *conservator et parens rei publicae*, dem Camillus in dieser Ehre vorangegangen war, der Rom einst aus der gallischen Not befreite. Auch wenn es stimmen sollte, daß man im Siegesjubel Trankopfer und Göttermahl dem Marius dargeboten hätte (Plut. Mar. 27,9), so hat das mit einer das Lebenswerk krönenden Apotheose noch nichts zu tun; Camillus hatte sie auch nicht erhalten. Sulla dachte bei seiner politischen Propaganda ebenfalls an die Taten des Lebenden. Wäre ihm an dem numinosen Schlußakt etwas gelegen gewesen, hätte er sich nicht am Ende seiner Diktatur ins Privatleben zurückgezogen. Es ist nun leider nicht genau zu sagen, wann im Laufe seines Aufstiegs oder seiner Herrschaft — man wird vielleicht an die Zeit des Cinna-Intermezzos denken dürfen — die demokratische (später nicht nur diese) Gegnerschaft das Zerrbild präsentierte, Romulus, den zum Tyrannen entarteten König, den nach einer Version die zurückgesetzten Neubürger ermordet, nach der dann von der politischen Opposition gegen die Machthaber akzeptierten Fassung die Patricier in der Kurie zerrissen und heimlich vor dem Volke verscharrt hätten, ein Paradigma, das später an den Iden des März eine furchtbare Anwendung finden sollte und damals die Wahl der Kurie als Tatort bestimmt hat. Im Kampf um die *lex Gabinia* (67 v. Chr.) erscheint für uns zum ersten

[53]) Alföldi: Museum Helveticum VIII 203 ff.

[53a]) Im deorum concilium des Lucilius (126 v. Chr.) sind Quirinus pater und der vergöttlichte Romulus noch völlig verschiedene Personen.

Mal die Warnung vor dem „Tode des Romulus" im Munde eines Politikers; der Oligarch Piso droht dem Pompeius für den Fall, daß dieser fortfahre, gegen alles Herkommen seine Macht zu vermehren (Plut. Pomp. 25,9). Die Entstehung der Geschichte gehört aber, wie angedeutet, in eine frühere Zeit, wo ein Machthaber sich mit dem Nimbus eines „neuen Romulus" umgab, in den Augen seiner Gegner aber ein Tyrann war, für dessen Ermordung man Stimmung machte. Das ist zuerst bei Sulla der Fall gewesen. Sicher waren die Italiker des Bundesgenossenkrieges in der Entweihung der Stadtgründungssage vorangegangen, die ihre Münzbilder — Wölfin vom italischen Stier überwältigt — bestimmt in ihrem Sinne kommentiert hatten. Durch das Motiv des Tyrannenmordes erhielt der T o d des Romulus einen Akzent, den er vordem nicht besessen hatte; er wurde zum Strafgericht über ein Leben der Hybris, zum römischen Präzedenzfall für den Tyrannenmord im Staatsinteresse.

Die Antwort auf diese Verunglimpfung der Romulusgestalt bildete m. E. die Proculuslegende, Antwort in dem oben geschilderten Sinne als Aufrichtung eines Gegenbildes, das dazu bestimmt war, sein Gegenüber zu überstrahlen und zu verdrängen. Wir verstehen jetzt die Notwendigkeit, dem Tode des Gründers eine neue, zeitgemäße Deutung zu geben. Der rationalistischen Entmythisierung, die nur Menschenwerk kennt und ehrfurchtslos aus dem Ende des Romulus machte, was sie in ihrer politischen Hetze brauchte, tritt entgegen der Mythos der konservativen Moderne, die eine göttliche Weltregierung bejaht und in Abwandlung der Allegorie der Heraklesgestalt ihre Überzeugung umschreibt, daß das Große in der Menschenwelt zum Göttlichen Zugang gewinnen könne. Dem Verdammungsurteil der „Politischen", die ihren König zerstückeln, stellt sich gegenüber das durch Aussage und Eid eines bäuerlich-frommen, unverdächtigen Mannes von auswärts übermittelte Urteil der Götter, die Romulus in den Himmel aufnehmen und damit bekunden, daß er ein Leben der Virtus geführt hat und daß man gut daran tue, den Spuren dieses Lebens nachzufolgen. Psychologisch wohlüberlegt erscheint meist an dieser Stelle der Proculuslegende ein Vaticinium der römischen Weltherrschaft, das dem Leser des ersten Jahrhunderts die Bestätigung liefert, daß der romulische Weg der römischen Politik der rechte gewesen ist, und ihm den Gedanken suggeriert, so wie diese Prophetie in Erfüllung gegangen sei, müßten auch die Worte über seine Erhöhung zum Gott der Wahrheit entsprechen. Der Einbau in den Quirinuskult aber bedeutete den Versuch, den Gegenstand den Niederungen der forensischen Gehässigkeit zu entziehen, ihm an der Unan-

tastbarkeit des Kultischen Anteil zu geben und ihn schließlich an einer solch hohen Stelle des staatlichen Sakralwesens zu konservieren, daß es für den einzelnen Römer geradezu zu einer Pflicht loyaler Staatsgesinnung wurde, entweder die Sache anzuerkennen oder die persönliche Skepsis vor der Öffentlichkeit in Schweigen zu hüllen (Varro, Livius). Solcher Art mögen die Gedanken jener Julier gewesen sein, die es unternahmen, die Metaphysik der Romulusgestalt dem Volke und den künftigen Erneuerern romulischer Größe lebendig zu erhalten, und die dabei die Gelegenheit wahrnahmen, die eigene Familie mit dem römischen Stadtgründer in Verbindung zu bringen. Ihre Rechnung erfüllte sich: das Mythologem fand mit der Zeit die Billigung der Öffentlichkeit, jenes Zerrbild blieb im wesentlichen auf die Stimmungsmache privater Kreise beschränkt. Bezeichnend die Haltung Ciceros: in seinem Staatswerk erzählt er, als sei es die communis opinio, die Proculusgeschichte, im Briefwechsel mit Atticus aber kann er im Hinblick auf die Caesarstatue im Quirinustempel den bösartigen Witz nicht unterdrücken: *eum* σύνναον *Quirini malo quam Salutis* (XII 45,3).

Für die Beurteilung der Aktion im ganzen ist von großer Bedeutung, daß der Quirinuskult sich seinerseits nicht sperrte, die Umdeutung anzunehmen. Das Datum des Vorgangs wissen wir nicht, aber es wird mit dem Zeitpunkt des Startes der Legende zusammengefallen sein. Man konnte nicht mit Quirinus und seinem Tempel argumentieren, ohne der Zustimmung seines Priesters und dessen übergeordneter Stelle sicher gewesen zu sein. Das heißt: so wahrscheinlich die Tyrannenversion anfänglich ein apokryphes Gebilde war, so zuversichtlich können wir für die Proculuslegende einen mehr oder minder offiziösen Ursprung in Anspruch nehmen. Unter dem Oberpontifikat des vornehmsten Sullaners Q. Caecilius Metellus Pius (82—63 v. Chr.), bei der Zusammensetzung seines Kollegiums[54]) wäre die Protektion eines solchen Vorhabens durchaus denkbar. Caesar trat 74/73 v. Chr. in die Behörde ein, an die Stelle jenes „Verwandten" Cotta, der vordem zusammen mit den Vestalinnen und wahrscheinlich einem weiteren Mitglied des Gremiums bei Sulla seine Begnadigung durchgesetzt hatte. Die Aufnahme des Marius-Neffen und Cinna-Schwiegersohns in diesen Kreis zum Teil eingefleischter Antimarianer nimmt wunder und ist in ihren Voraussetzungen für uns nicht ganz durchsichtig. Doch lassen wir diese Umstände beiseite; Caesar hat schwerlich seine Position der siebziger Jahre dazu benutzt, Neuerungen in Gang zu setzen, die letzten Endes pro Sulla und zugunsten seines Er-

[54]) Zum Folgenden vgl. L. R. Taylor: Am. Journ. Phil. LXIII (1942), 385 ff.

bes gemünzt waren. Man hat — will man überhaupt einen Personenkreis vermutungsweise benennen — an jenen anderen, dem späteren Diktator fernstehenden Zweig der Julier zu denken, von dem ein konsularisches Brüderpaar auf grausamste Weise der Cinna-Revolution zum Opfer gefallen war. Das Selbstbewußtsein und das gentilizische Denken dieser Familie bezeugt eine Inschrift aus Ilion (Ditt. Or. Graec. 440), aus der hervorgeht, daß der eine der beiden Brüder in seiner Censur (88 v. Chr.) der Athena Ilias ihr Land zurückgegeben und ihren Tempel aller Abgaben enthoben hat, für uns die erste außenpolitische Maßnahme eines Juliers auf dem Boden seiner Familienideologie. Seine Tochter erhielt dieser Euergesie wegen bei den Iliensern eine Statue (CIG 3608 b), sein Sohn, L. Caesar, ererbte die Schirmherrschaft über Ilion und nahm, 77 v. Chr. Quaestor der Provinz Asien, an der Panegyris der ilischen Städte teil (Or. Graec. 444). Zwar gehörte er nicht zum Kollegium des Metellus, aber wir begegnen ihm als diensttuendem Augur und Tischgenossen jener Männer bei der *cena aditialis* ihres *flamen Martialis* (Macr. III 13,11). Wir wären einem runden Ergebnis näher, wenn wir ermitteln könnten, wer in den siebziger Jahren *flamen Quirinalis* gewesen ist. Macrobs Liste der Teilnehmer an dem genannten Gastmahl ist leider durch Auslassungen und Textverderbnisse unvollständig. Der *flamen Quirinalis* fehlt, ein isoliertes Praenomen *Sextus* läßt aufhorchen; denn im Jahre 57 v. Chr. bekleidet Sextus Caesar den Flaminat des Gottes (Cic. har. resp. 12). Die Interpreten sind sich unschlüssig, ob sie in ihm den Sohn oder den Enkel des Konsuls von 91 v. Chr. erkennen sollen[55]). Seine Stelle in der ciceronischen Liste scheint für einen Amtsantritt erst unter Caesars Oberpontifikat zu sprechen. Wenn er selbst damit als Mitglied des Metelluskollegiums nicht in Betracht kommt, so läßt sich doch an die häufige Erblichkeit bei solchen Priestertümern erinnern, so daß es nicht ausgeschlossen wäre, daß der Vater dem Sohne in dieser Würde vorangegangen ist. Wie jene älteren Julier ihre albanische Tradition betonten, illustriert der Vediovis-Altar von Bovillae, der Kultnachfolgerin Albas, der um das Jahr 100 v. Chr. von den *genteiles Juliei leege Albana* gestiftet worden ist (Dessau 2988)[56]).

Im Zusammenhang mit unserer Frage darf schließlich nicht außer Acht bleiben, daß seit 87 v. Chr. das Amt des *flamen Dialis* nicht mehr besetzt war. Angesichts dieser schwer zu schließenden Lücke an der Spitze des Staatszeremoniells, über die mancher Römer sich

[55]) Münzer: RE Art. Julius Nr. 152. Taylor: a. a. O. 397,39.

[56]) Vgl. dazu Koch: Der römische Juppiter 64 ff.

Gedanken gemacht haben mochte, vielleicht in erster Linie die Julier, deren Geschlechtsgenosse Caesar sechzehnjährig *flamen Dialis destinatus* von Cinnas Gnaden war, wäre ein Versuch, einen Großkult des Stadtgründers — an einer rituell weniger beengten Stelle des Sakralkörpers — zu schaffen und zu aktivieren, durchaus verständlich gewesen.

IMPERIALISMUS DER LIEBE ODER IMPERIALISMUS DER MACHT? DOSTOJEWSKIJ UND DIE RUSSISCHE POLITIK

Von Ernst Benz

Auch nach dem zweiten Weltkrieg ist wie nach dem ersten Dostojewskij in den Mittelpunkt der religiösen und weltanschaulichen Auseinandersetzung getreten. Heute wie damals sucht man das Rätsel Sowjetrußlands als ein Rätsel des „russischen Menschen" zu verstehen und hofft in Dostojewskij einen Schlüssel zu diesem Rätsel zu finden. Vor allem sind es dabei die Ideen und Impulse der Frömmigkeit und Religion Dostojewskijs, die den Gegenstand immer neuer Untersuchungen bilden.

Die Interpretation der Religion Dostojewskijs ist sehr heftig in die konfessionelle Auseinandersetzung des Abendlandes hineingezogen worden. So haben Eduard Thurneysen und Fritz Lieb versucht, Dostojewskij ganz im Sinne der dialektischen Theologie Karl Barths zu interpretieren, während eine Reihe von katholischen Autoren wie Romano Guardini, Karl Adam und neuerdings Wladimir Szylkarski eine spezifisch römisch-katholische Deutung versucht haben. Im Unterschied von dieser konfessionellen Interpretation hat in jüngster Zeit Walter Nigg versucht, Dostojewskij rein von den Quellen seiner orthodoxen Herkunft einerseits, seiner religiösen Erfahrung und geistigen Auseinandersetzung mit Westlern und Slawophilen andererseits zu interpretieren, und hat dabei in Dostojewskij das charakteristische Doppelantlitz Rußlands wiedergefunden, das ebenso stark nach Asien wie nach Europa gewandt ist. Alle neueren Darstellungen — auch die Walter Niggs — verblieben aber im Reiche der Ideologie und versuchten mehr oder minder, die religiösen Gedanken Dostojewskijs in ihrem inneren systematischen Zusammenhang zu erfassen — neuerdings sogar seine Philosophie in dem bedeutungsvollen Werk von Rein-

hard Lauth über „Die Philosophie Dostojewskijs", München 1950.

Diese intensive Beschäftigung mit Dostojewskij hat ohne Zweifel zu einer Klärung mancher bisher ungelöster Fragen geführt, um so mehr, als dabei auch die systematischen Grundsätze einer Dostojewskij-Interpretation entwickelt wurden, so besonders von Reinhard Lauth in seiner aufschlußreichen Schrift „Der methodische Zugang zu Dostojewskijs philosophischer Weltanschauung" (Rom 1952). Dagegen wurde bisher in Deutschland kaum die Frage behandelt, in welchem Zusammenhang die Ideen Dostojewskijs mit den realpolitischen Strömungen Rußlands und des zeitgenössischen Europa stehen, ebensowenig die Frage, wie weit Dostojewskij mit seinen Ideen auf dem Weg über seine literarischen Werke eine unmittelbare Einflußnahme auf realpolitische Entwicklungen der russischen In- und Außenpolitik zu nehmen hoffte. Die Tatsache, daß Dostojewskijs Werk zunächst von den politischen Führern des bolschewistischen Staates rigoros unterdrückt und dem Sowjetbürger vorenthalten wurde, eine Maßnahme, die bis zum heutigen Tage praktisch kaum gelockert ist, hätte schon darauf hinweisen müssen, daß Dostojewskij als ein politisches Phänomen ersten Ranges empfunden wurde, und hätte die Frage provozieren müssen, ob eine solche politische Bedeutung und Intention ihm nur von ideologischen Gegnern angedichtet ist oder ihm nicht etwa schon in seiner eigenen Zeit de facto zukam, ja von ihm selbst beabsichtigt wurde.

Mit dieser Frage hat sich nunmehr der Professor der Dogmatik an der Wiener evangelisch-theologischen Fakultät, Josef Bohatec, in einem umfassenden Werk mit dem Titel: „Der Imperialismus-Gedanke und die Lebensphilosophie Dostojewskijs" (Ein Beitrag zur Kenntnis des russischen Menschen), Hermann Böhlaus Nachf., Graz-Köln 1951, 364 pp., beschäftigt. Die These dieses Werkes ist außerordentlich verblüffend, denn sie rückt gerade die bisher so vernachlässigte politische Bedeutung Dostojewskijs in einer sehr energischen Weise in den Mittelpunkt. Diese These besagt, daß der Imperialismusgedanke im Mittelpunkt des Denkens von Dostojewskij steht, daß der Imperialismus Dostojewskijs ein mit dem Sozialismus verknüpfter Volksimperialismus war, daß er realpolitisch orientiert, aber gleichzeitig von Ideologien umwoben war, die jedoch nicht ausschließlich eine heuchlerische Maske des politischen Ausbreitungswillens, sondern durchaus echt und ernst waren. Als das treibende und erhaltende Prinzip des Dostojewskijschen Imperialismus erscheint die Liebe,

weshalb Bohatec seine Ideologie füglich als „Imperialismus der Liebe" bezeichnet. Diese These ist um so aufregender, als sie zeigen will, daß auch die Ideologie des großen Gegenspielers des materialistischen Sozialismus „imperialistischer" Natur war, daß also der Imperialismus als ein Wesenszug russischer Geistigkeit in beide Lager, ins atheistisch-marxistische wie ins christliche Lager gehört. Insofern hat das Buch von Bohatec in der Tat eine große Bedeutung, nicht nur für die Beurteilung der politischen und Sozialgeschichte Rußlands, sondern für die Beurteilung Rußlands überhaupt. Wenn diese These richtig wäre, so würde dadurch der Mythus vom „russischen Menschen" bestätigt und um einen wesentlichen Gesichtszug bereichert. Der „russische Mensch" wäre dann „imperialistisch" seiner Grundstruktur nach und auf allen Ebenen seiner Verwirklichung sowohl im politischen, wie im religiösen, wie im sozialen Feld.

In dem ersten Teil seines Werkes behandelt der Verfasser Dostojewskijs Äußerungen über die realpolitischen Ziele des russischen Imperialismus. Auch Dostojewskijs Programm ist: „Wir müssen so schnell wie möglich eine europäische Großmacht werden". Als Grundlage erscheint ihm hierfür ein Volksstaat, der den Charakter eines Agrikulturstaates hat und dessen „diamantharte Grundfeste" das Verhältnis des Volkes zum Zaren ist: ein „Imperialismus des Volkes unter der Oberhauptschaft des Zaren." Dabei spielen die sozialen Probleme in den Erwägungen Dostojewskijs eine besondere Rolle. Dostojewskij war selber in seiner Jugend vom theoretischen Sozialismus „angesteckt", hat aber gerade in diesem Punkt eine wichtige Korrektur erfahren. Während ihm die soziale Frage in Europa als reine Machtfrage erscheint, die unter Außerachtlassung der moralischen Motive nur durch den Kampf gelöst werden soll, verlangt er als die „richtige russische Lösung" der sozialen Frage eine Selbsthingabe des ganzen Ich an die Gemeinschaft. Diese Selbsthingabe bedeutet aber keineswegs Entpersönlichung. Gerade der Sozialismus des Westens erscheint ihm als Schöpfer eines „zukünftigen Ameisenhaufens", der zu einer völligen Entpersönlichung führt. Dieser Imperialismus der dämonischen Zwangsgewalt im westlichen Sozialismus kann nur durch den „Imperialismus der Liebe" überwunden werden — ein Ausdruck, den Bohatec, nicht Dostojewskij geprägt hat —, das einzige Mittel, das die echt russische, d. h. christliche Lösung empfiehlt. Der christliche Sozialismus Dostojewskijs knüpft bewußt an die Traditionen des altrussischen Mönchtums an. Dostojewskij empfindet als die größte Gefahr des westlichen Sozialismus den Nihilismus, der sich

als terroristischer Imperialismus auswirkt. Das Endresultat der westlichen sozialistischen Revolution ist der Gesamtverlust der Persönlichkeit, die Verwandlung der Gesellschaft in eine Herde, die Gleichheit auf der Grundlage der Sklaverei.

Gerade in diesem Zusammenhang gewinnt auch die innerste Abneigung Dostojewskijs gegen den römischen Katholizismus große Bedeutung. In der Sicht Dostojewskijs hingen der atheistische Sozialismus und der römische Katholizismus aufs engste miteinander zusammen. Der Nihilismus erscheint als ein „ins Grausame potenzierter jesuitischer Macchiavellismus". Die Rettung vor diesen beiden verbündeten Mächten erwartet Dostojewskij vom russischen Volk. Das Kapitel über die mystischen Bestandteile in Dostojewskijs Auffassung vom Wesen des russischen Volkes ist von besonderer Bedeutung. Hier zeigt Bohatec die religiösen Grundlagen des Mythus vom „russischen Menschen". Für Dostojewskij ist das einfache russische Volk der Schöpfer und Träger der Gestalt des „besten Mannes". Die Sendung des russischen Volkes ist darin begründet, daß es „das Volk der Orthodoxie" ist. Als solches ist es „der einzige Träger Christi" und verlangt, unbedingt „ausschließlich den ersten Platz einzunehmen". Die Orthodoxie bedeutet die Wahrheit und die Rettung des russischen Volkes. Eben durch die Verknüpfung der Volksidee mit der Orthodoxie ist dieses Sendungsbewußtsein gleichzeitig national und universalistisch, denn die Orthodoxie wird in kommenden Jahrhunderten die Rettung „auch der ganzen Menschheit" sein. Dabei spielt Dostojewskij immer wieder mit dem Gleichklang von Bauernvolk (Krestjanstwo) und Christentum (Christjanstwo). Mit dieser Vorstellung verknüpft sich bei ihm auch der Mythus von der „heiligen russischen Erde", der überirdische Kräfte eingegeben sind. So bildet sich bei ihm das Idealbild eines Volksstaates unter dem Zarenregime. Der Endzustand ist die Verwandlung des Staates in die Kirche, die „in Wahrheit ein Reich ist, ausersehen zu herrschen." „Von Osten her wird dieses Erdreich leuchten". Die Errichtung dieser allweltlichen, allvölkischen Kirche ist das Ziel des russischen Sozialismus. Die voll entfaltete orthodoxe Kirche selbst ist eine durchaus apokalyptische Größe, mit ihrer Errichtung werden nicht nur die staatlichen Gerichte, sondern auch Kriege, Diplomaten, Banken und damit schließlich der Staat selbst verschwinden. „Wir bringen der Welt das Einzige, was wir bringen können, das Einzige gleichzeitig, was nötig ist, die Orthodoxie, die richtige und wörtliche Verkündi-

gung Christi und eine vollständige sittliche Erneuerung. Wir bringen das erste Paradies des tausendjährigen Reiches."

Dies klingt nach reinem Slawophilentum. Trotzdem ist Dostojewskijs Einstellung sowohl zu den Slawophilen wie ihrem Gegenpart, den Westlern, kritisch. „Wir Russen haben zwei Vaterländer: unser Rußland und Europa, selbst wenn wir uns Slawophilen nennen." Die Überwindung und Versöhnung der Widersprüche zwischen Europa und Rußland hoffte Dostojewskij von der Bejahung des Prinzips, daß man erst „ganz Russe" werden muß, d. h. aber „Allmensch." Die gründlichen Analysen des Autors zu diesem Thema zeigen, daß es jedenfalls abwegig ist, Dostojewskijs Haltung zu Europa als eine gebrochene zu bezeichnen, daß vielmehr für ihn die paradoxe Formel gilt: Weil Dostojewskij sich als ein Sohn des russischen, mit inneren Ausdehnungs- und Entfaltungsfähigkeiten ausgestatteten Volkes fühlte, liebte er die kulturellen „Wunderwerke" Europas; er haßte aber die Europäer, die Rußlands Volk haßten.

Wie spiegelt sich nun dieser „innenpolitische" Imperialismus Dostojewskijs in seiner Auffassung von der russischen Außenpolitik wider? Hier gibt der Verfasser eine bedeutsame Analyse des russischen Messianismus bei Dostojewskij. Die Sendung Rußlands ist für Dostojewskij „die größte unter den größten Sendungen, die allmenschliche Sendung, der Dienst an der Menschheit, die brüderliche endgültige Einigung aller Völker nach dem Gesetz Christi und des Evangeliums". Diese Sendung Rußlands schließt in sich die Bestimmung, die europäischen Ideen sich anzueignen, diese dann aber „zu vereinigen und sie zu allmenschlicher Bedeutung zu erheben." Von dieser Sendungsidee aus deutet Dostojewskij die gesamte russische Geschichte und vermag von hier aus sogar die Tat Peter des Großen, dessen Prinzipien er sonst verabscheut, als Ausdruck der „allweltlichen Sendung" Rußlands positiv zu werten. Gerade diese messianische Sendungsidee mit ihrer orthodoxen Begründung führt Dostojewskij zum schärfsten Widerspruch gegen den römischen Katholizismus.

Es ist ohne Zweifel ein Verdienst von Bohatec, den modernen Versuchen, Dostojewskijs antirömische Haltung auf dem Wege über eine psychologisierende Betrachtungsweise hinwegzuinterpretieren, endgültig den Weg verlegt zu haben. Dostojewskijs Widerspruch gegen Rom, wie er vor allem im „Großinquisitor" zum Ausdruck kommt, ist nicht als ein psychologisches Produkt der „kranken Seele" Iwan Karamasows zu deuten — so Guardini —, sondern dahinter steht

eine feste, tief eingewurzelte Überzeugung, die sich nicht nur in seinen Romanen, sondern auch seinen Tagebüchern und politischen Schriften in aller Eindeutigkeit äußert. Die römisch-katholische Verwirklichung des christlichen Prinzips erscheint ihm als Verrat des Prinzips selber. Das gegenwärtige Rom ist für ihn das Rom Julian Apostatas, aber nicht des Besiegten, sondern eines Julian, der Christus in einem neuen und letzten Kampf besiegt hat. Rom hat seiner Meinung nach Christus für die weltliche Macht verkauft, das Schwert des Cäsar vom Antichrist übernommen und den irdischen Thron bestiegen. In der östlichen Christenheit dagegen ist das Ideal zuerst die geistige Vereinigung der Menschheit in Christo, und erst dann, kraft dieser geistigen Vereinigung aller in Christo, die aus ihr zweifellos entspringende echte staatliche und soziale Vereinigung, die zuletzt zur Abschaffung des Staates, d. h. seine Verwandlung in die „Kirche" führt. Vor allem das zeitgenössische Frankreich erscheint Dostojewskij als die vollkommenste Verkörperung der katholischen Idee. Der französische Sozialismus, der die gewaltsame Vereinigung der Menschen will, erscheint ihm als „das vom Katholizismus gezeugte Ungeheuer". Wegen seiner Affinität mit dem Sozialismus ist für ihn auch der Katholizismus Atheismus, ja schlimmer als Atheismus, denn der Atheismus predigt nur das Nichts, während Rom einen entstellten Christus, einen durch Verleumdung karikierten Christus predigt. Dieser Gesinnung hat Dostojewskij an zahllosen Stellen Ausdruck gegeben. Der Protestant Bohatec unterläßt es nicht darauf hinzuweisen, wie deutlich die Einseitigkeit Dostojewskijs gerade an diesen Punkten hervortritt, und wie wenig er dem römischen Katholizismus gerecht wird, wenn er ihm jede Tendenz zu einer geistigen Vereinigung abspricht und diese nur als eine Errungenschaft der morgenländischen Kirche hinstellt. Ebenso bedeutsam ist sein Hinweis auf die Verkennung der in der katholischen Mystik vorhandenen religiösen Welt, die Dostojewskij zum Beispiel in Pascal kennen lernte, den er jedoch als nicht genuin katholisch betrachtete.

Nicht minder scharf wie gegenüber Rom ist die kritische Einstellung Dostojewskijs gegenüber dem Protestantismus, den er ähnlich wie Chomjakow als eine reine Protestbewegung gegen eine spezifisch abendländische Fehlentwicklung des Christentums versteht. Dostojewskij hielt den Protestantismus ebenso wie den Katholizismus für unfähig, eine neue organische Menschheit zu bilden, weil er nur vom Protest lebt und deswegen „nie universell werden kann, weil wenn er es würde, nichts mehr sein würde, wogegen er protestieren kann".

Eine besonders starke Abwertung erfährt bei Dostojewskij der anglikanische Protestantismus, der die Religion nur nach dem Nutzen bewertet, den sie dem Menschen bringt. Im Protestantismus erscheint ihm das Christentum zum reinen Humanismus und zu reiner Menschheitsvergötterung herabgesunken. In dieser seiner Kritik wird Dostojewskij dem Protestantismus ebenso wenig wie dem römischen Katholizismus gerecht.

Die Verwurzelung in der russischen Sendungsidee führt Dostojewskij schließlich auch zu einer radikalen Ablehnung der jüdischen Sendungsidee, eine Ablehnung, in der letzthin Dostojewskijs Antisemitismus begründet ist. Die jüdische Sendungsidee stellt nach ihm einen rücksichtslosen Imperialismus der Macht dar, der wie der römische Katholizismus universal ist und der totalen Anarchie und der Versklavung zustrebt, und der die Verwandtschaft mit dem Nihilismus nicht leugnen kann.

Höchst bedeutungsvoll ist das Hervortreten der russischen Sendungsidee bei Dostojewskij in Verbindung mit den politischen Problemen seiner Zeit. So hat gerade die Orientfrage und der Kampf um die Dardanellen Dostojewskij zu einer aktuellen Politisierung seiner Idee veranlaßt. Für Dostojewskij betrifft die Orientfrage das Schicksal der Orthodoxie schlechthin. Die politische Lösung der Orientfrage kann nach ihm nur in der Vereinigung aller orthodoxen Volksstämme in Christus und in Brüderlichkeit bestehen, ohne zwischen den Slawen und den anderen orthodoxen Volksstämmen einen Unterschied zu machen. Dieses Programm kann nur durch die größte orthodoxe Macht, durch Rußland, verwirklicht werden, d. h. durch den Zusammenschluß aller orthodoxen Mächte unter russischer Führung. Das die politische Gedankenwelt Dostojewskijs beherrschende Prinzip ist daher in erster Linie nicht der Panslawismus, sondern der „Panorthodoxismus", oder da Rußland in besonderem Sinne der Träger des orthodoxen Gedankens ist, der „Panrussismus".

Da die bewußt nationale Einstellung des russischen Volkes zu einer kriegerischen Lösung der Orientfrage mit dem Ziel der Eroberung Konstantinopels drängte, sah sich auch Dostojewskij zu einer Stellungnahme zum Kriegsproblem veranlaßt. Obwohl ihm als Prediger der allmenschlichen Liebe entgegengehalten werden konnte, daß er durch eine Billigung des Krieges seine Prinzipien verraten hätte, hat er den Krieg nicht grundsätzlich abgelehnt. Nur e i n e Art von Krieg erscheint ihm verabscheuungswert: der innere Krieg, der Bruderkrieg. Dagegen findet er sehr positive Worte zur Würdigung der produk-

tiven Erscheinung des „würdigen" Krieges, nicht nur auf politischem, sondern auch auf geistigem und wissenschaftlichem Gebiet. Der Autor hat sehr eindrucksvolle Stellen zusammengetragen, in denen Dostojewskij den russischen Krieg als den volkstümlichen Krieg im Dienst der heiligen Idee rechtfertigt, als „den ersten Schritt zur Erreichung des ewigen Friedens". Gerade diese Stellen zeigen, daß die Vorschläge Dostojewskijs durchaus realpolitische Hintergründe haben, wie auch seine Beurteilung der russischen Europa-Politik bestätigt. Aus gleichermaßen realpolitischen Gründen veranlaßt ihn die negative Beurteilung der politischen Entwicklung in Europa zu einer Art von russischer Monroedoktrin, der Nicht-Einmischung. Er warnt vor dem Eintritt in ein Bündnis mit Frankreich und gibt die Parole von der russischen Sendung in Asien aus. Man braucht die zukünftige Eroberung Asiens, „weil Rußland nicht nur in Europa, sondern auch in Asien liegt; weil der Russe nicht nur Europäer, sondern auch Asiate ist". Dostojewskij erscheint hier als der gedankliche Urheber des modernen Eurasientums. Aus dem neu erkannten Wesen des russischen Volkscharakters folgert er eine neue Sendung Rußlands. „In Asien liegen vielleicht noch mehr unserer Hoffnungen als in Europa. Vielleicht ist Asien in unsern zukünftigen Schicksalen der wichtigste Ausweg . . . In Europa waren wir Tartaren, in Asien sind wir aber Europäer . . . Überall wo sich in Asien ein Russe niederläßt, wird das Land sofort russisch . . . Mit einer Wendung nach Asien kann bei uns dasselbe geschehen, was in Europa nach der Entdeckung Amerikas geschah." Auch die in Verbindung hiermit verkündeten volkswirtschaftlichen und finanziellen Belange der Hauptziele einer russischen Ausdehnung nach Asien sind bei ihm zweifellos rein realpolitischer Natur.

Wie verhält sich nun die Ideologie im Imperialismus Dostojewskijs zu seiner realpolitischen Einstellung? Ist die orthodoxe Begründung der Sendungsidee nur die Tarnung eines politischen Ausbreitungswillens? Nach Bohatecs Ansicht war Dostojewskijs Ideologie keineswegs ein Vorwand, sondern im höchsten Grade ernst und echt. Die Erklärung für die organische Verbindung des realpolitischen Imperialismus mit seiner Ideologie bietet Dostojewskijs Stellung zum russischen Volk, das als Träger der Orthodoxie für ihn das Gottesträgervolk ist, dem die Vollendung der Menschheit in einem Reich der Liebe aufgetragen ist. Diese Auffassung ist begründet in der Lebensphilosophie Dostojewskijs, wie der Verfasser in dem dritten Teil nachweist. Der russische Imperialismus kann nach Dostojewskij nur eine Ideologie vertragen, die in der ewigen Lebenswirklichkeit verankert

ist, denn die Idee der Allmenschheit ist die Verwirklichung der christlichen Lebensidee, die in Christus, der „Krönung des Lebens", ihren Mittelpunkt und ihr Ziel hat, und die sich in der Liebe verwirklicht. Seine Gemeinschaftsidee ist so letzthin begründet in der orthodoxen Idee der Liebe.

Demgegenüber wird der westliche Imperialismus als der politische Ausdruck der egoistischen, durch die Ideologie der Zivilisation getarnten Machtgier verstanden. Hier zeigt der Verfasser ausführlich, wie in der Schilderung des Machtmenschentypus bei Dostojewskij das romantische Menschenbild Byrons den stärksten Einfluß gehabt hat. „Der titanische Mensch der Byronschen Romantik" erscheint als der stärkste Ausdruck des dämonischen Machtwillens der westlichen Zivilisation. Sowohl der subjektive Machtimperialismus wie der Weltimperialismus sollen durch den wahren Imperialismus der Liebe, des „lebendigen Lebens", überwunden werden.

Diese Untersuchungen von Bohatec sind ebenso neu wie verblüffend. Gegen seine Feststellungen selbst, die sich auf umfangreiche Auszüge aus den Quellen und fortlaufende Wiedergaben ganzer Gedankenreihen aus Dostojewskijs Schriften stützen, ist sachlich wenig einzuwenden. Dostojewskij erscheint in einem erregenden Zwielicht. Auf der einen Seite sieht es so aus, als wäre er der große christliche Gegenspieler des atheistischen Sozialismus. Seine Idee von dem Reich der Liebe, von der Gemeinschaft der freien Völker auf der Grundlage einer orthodoxen Brüderlichkeit, seine Auffassung vom Allmenschen als dem Idealtypus, der ebenso universal im Verständnis der Mitmenschen ist, wie er bereit ist, sein Ich für die Menschheit hinzugeben, erweckt den Eindruck, als sei sie das einzige Gegengift gegen die Entwicklung der Menschheit zum Sklavenstaat, zum Ameisenhaufen, zur Herde. Seine Anschauung von der Gottesliebe und vor allem sein Christusbild tritt mit dem Anspruch auf, die wirksame Gegenkraft gegen den modernen Nihilismus und die Auslöschung der menschlichen Persönlichkeit zu sein. In jeder Hinsicht erscheint Dostojewskij geistig und religiös als der große Gegenspieler gerade des modernen Sowjet-Bolschewismus.

Auf der anderen Seite ist auch das christliche Gemeinschaftsideal Dostojewskijs „Imperialismus", und in seinen realpolitischen Aspekten weist dieser „Imperialismus der Liebe" eine verblüffende Analogie zu dem Imperialismus auf, der sich inzwischen in der Sowjetunion zu verwirklichen begonnen hat. Sein Glaube an die Sendung des russischen Volkes erinnert in vielen Formulierungen in peinlicher

Weise an das Sendungsbewußtsein, wie es sich in dem heutigen Stalinschen Bolschewismus ausspricht. Bis in die Terminologie hinein kehren in dem Weltprogramm des russischen Bolschewismus die Schlagworte Dostojewskijs wieder. Und gerade für die heutige Stalinsche Politik gilt, was Bohatec von Dostojewskij feststellt, daß der Panslawismus der Vorläufer eines „Panrussismus" ist. Auch der bolschewistische Messianismus hat offensichtlich einen Teil religiöser Impulse des alten christlich begründeten russisch-orthodoxen Messianismus absorbiert, nur daß an die Stelle der christlichen Orthodoxie die „Orthodoxie" des dialektischen Materialismus, an die Stelle der religiösen Verbundenheit von Volk und Zar die kultische Verehrung des Väterchen Stalin getreten ist. Noch überraschender wird die Analogie der beiden „Imperialismen", wenn man sich die Aussagen Dostojewskijs über die Aufgaben Rußlands in Asien vor Augen hält. Der Bolschewismus hat gerade dieses Programm sich von Anfang an zu eigen gemacht: „In Asien wirken wir als Europäer. Asien ist unseren zukünftigen Schicksalen der wichtigste Ausweg. Überall wo sich in Asien ein Russe niederläßt, wird das Land sofort russisch". Das innerpolitische Programm Lenins und Stalins ist auf der Erkenntnis aufgebaut, daß Asien das Amerika Rußlands ist und daß im asiatischen Raum die Zukunftsaufgaben Rußlands liegen.

Hier erscheinen also in ihrer praktischen Auswirkung die Imperialismen der Macht und der Liebe als die beiden parallelen Geleise, auf denen die russische Lokomotive fährt, und der anscheinend diametrale Gegensatz der Ideologien erweist sich als eine bloße Variante desselben historischen Grundtriebes. Noch unheimlicher wird dieser Aspekt, wenn man sich vor Augen hält, daß sich in den letzten Jahren der bolschewistische Imperialismus den Imperialismus der russischen Orthodoxie dienstbar gemacht hat und sich heute tatsächlich der kirchliche Führungsanspruch der russischen Orthodoxie mit dem Führungsanspruch der Sowjetunion identifiziert. In Gestalten wie dem heutigen Patriarchen von Moskau und vor allem dem Metropoliten Nikolaj von Krutizi und Kolomna scheinen sich die beiden Ideologien vereinigt zu haben. In den Reden, die Nikolaj von Krutizi auf den Weltfriedenskonferenzen 1950, 1951 und 1952 hielt, klingen alle christlichen Töne von der Orthodoxie als dem Garanten des Weltfriedens und einer Zusammenarbeit der freien Völker im Geist der Liebe an.

Gleichzeitig hat die Kirche der Sowjetunion wieder den alten Anspruch der Schirmherrschaft über sämtliche orthodoxen Völker auf-

genommen und versucht, diese Schirmherrschaft praktisch und politisch nicht nur über die orthodoxe Kirche der slawischen Nationen, sondern auch über die orthodoxen Kirchen des vorderen Orients, im Bereich der syrischen, arabischen und ägyptischen Kirche auszudehnen. Auf den orthodoxen Konferenzen, die in den letzten Jahren in Moskau stattgefunden haben und auf denen neben den russischen Bischöfen auch die Metropoliten und Patriarchen der polnischen, tschechischen, rumänischen, bulgarischen, armenischen und georgischen Kirche, sowie die Bischöfe der asiatischen Missionsdiözesen sich versammeln, hat die russische Kirche erneut und stärker, als dies jemals früher der Fall war, ihren Führungsanspruch geltend gemacht. Ja im Zeichen der Friedensbewegung, in der der orthodoxen Kirche vom Politbüro eine so führende Rolle zugewiesen wird, hat die russische Orthodoxie sich auch an die nicht-christlichen Religionen gewandt, und sowohl im vergangenen Jahr wie im Monat Mai dieses Jahres haben allreligiöse Friedenskonferenzen in der Sowjetunion unter der Schirmherrschaft und dem Vorsitz des Patriarchen von Moskau stattgefunden, bei denen wiederum der Metropolit Nikolaj von Krutizi und Kolomna mit Reden hervorgetreten ist, in denen ein neuer orthodoxer Messianismus anklingt und die Erhebung der Orthodoxie zur „Allmenschlichkeit" zu gemeinsamen Friedensresolutionen der Vertreter aller Religionen führte.

Von diesem Wortführer des „Imperialismus der Liebe" heißt es in der Zeitschrift des Berliner Metropoliten „Die Stimme der Orthodoxie" Nr. 4, 1952, S. 15: „Es kennen den Metropoliten Nikolaj die Völker der UdSSR, ihn kennen die Franzosen und die Engländer, ihn kennen die Völker der slawischen Länder, ihn kennen die 500 Millionen Bewohner des demokratischen China, ihn kennen die Völker Indiens, des nahen Ostens, des heiligen Palästinas, Afrikas, Amerikas, Australiens. Ihn kennen die Menschen des katholischen und protestantischen orthodoxen Glaubens. Ihn kennen alle, denen der Friede teuer ist, und alle, denen er nicht teuer ist." Beginnt sich hier nicht der Dostojewskijsche „Imperialismus der Liebe" um eine orthodoxe kirchliche Führergestalt zu verdichten? Wird die zukünftige Politik der Sowjetunion auch noch die letzte paradoxe Wendung wagen und Dostojewskij zu ihrem Kirchenvater erheben? Verwirklicht sich nicht in der zornigen Polemik des russischen Patriarchats gegen den Vatikan und gegen die Amsterdamer Ökumene der Haß Dostojewskijs gegen Rom und sein Mißtrauen gegen den Protestantismus? Trotzdem wäre es falsch, Dostojewskij für diese Ent-

wicklung direkt verantwortlich zu machen. Das Modell für diesen neuorthodoxen Sowjetimperialismus und für Gestalten wie den Liebling Stalins, den Metropoliten Nikolaj, ist nicht der Staretz Sosima Dostojewskijs, sondern dessen Großinquisitor. Gerade Dostojewskij hat ja im Großinquisitor in einer apokalyptischen Weise die abgründigsten Möglichkeiten eines Mißbrauchs des christlichen Namens für die Zwecke des Imperialismus der Macht gezeichnet. Ist nicht das apokalyptische Bild eines christlich getarnten weltlichen Herrschaftsanspruchs über eine im Namen der Freiheit in eine Sklavenherde verwandelte Menschheit in einer neuen Form auf sowjetischem Boden im Entstehen begriffen?

Hier erhebt sich die Frage, die auch an Bohatec zu richten ist, nämlich wie weit der Begriff des „Imperialismus" auf die christliche Gemeinschaftsidee, die Dostojewskij ohne Zweifel vorschwebte, mit Recht angewendet werden darf. Es ist notwendig, sich einmal klar zu machen, daß die christliche Reich-Gottes-Erwartung selbst des Glaubens an die Macht nicht entbehren kann. Das Reich Gottes selbst ist nach den Verheißungen Jesu Christi und der Apostel eine ‚Dynamis'. Sein Kommen ist verbunden mit Kämpfen gegen die antichristlichen und antigöttlichen dämonischen Mächtegruppen dieser Welt, und diese Kämpfe werden in Form großer Schlachten und Verfolgungen ausgefochten. Überall dort, wo der Gedanke des Gottesreichs, des Reichs der Liebe, die Grundlage einer Gesellschaftsidee oder die Erwartung einer Erneuerung der Menschen bildet, haftet dieser Erwartung notwendigerweise ein „imperialistischer" Zug an. Nicht umsonst lautet der älteste messianische Titel Christi: Der Herr. Die Apokalypse schildert den triumphalen Einzug des Herrn in die Welt, nachdem die antichristlichen Mächte, die sich in widergöttlicher Form auf Erden erhoben und ausgerast haben, durch ihn selbst und sein streitbares Heer überwunden sind und die Märtyrer des Gottesreichs gerächt werden. Insofern ist der „Imperialismus der Liebe" nicht ein spezifisch russischer, sondern ein gemeinchristlicher Zug. Christus imperator — Christus der Weltkaiser — in dieser Gestalt erscheint der Wiederkehrende in der Endzeiterwartung der christlichen Kirche, und das Gottesreich ist nach dem christlichen Glauben wirklich ein Reich der Erlösten unter dem machtvollen Szepter des Weltherrschers. (Vgl. dazu Erik Peterson, „Christus als Imperator" in seinen „Theologischen Traktaten", München 1951).

Entscheidend aber ist, daß die Verwirklichung dieses Gottesreichs sich nicht der Mittel der Macht bedient, sondern daß sein Weg der

Weg des Leidens, des Opfers, der Selbsthingabe ist, und gerade an diesem Punkt hat Dostojewskij seinen schärfsten Widerspruch gegen die Zwangsmittel der modernen sozialistischen Revolutionen, gegen die Versklavung des Menschen durch die Machtmittel des Massenstaates im Namen der christlichen Freiheit erhoben. Insofern stellt gerade heute seine christliche Auffassung vom Menschen und von der menschlichen Gesellschaft das wirksamste Gegenmittel gegen die bolschewistische Vermassung des Menschen dar.

Allerdings ist gerade in diesem Punkt Dostojewskij bis in die Tiefen seiner Seele und seines Geistes von einem Zwiespalt durchzogen. Wie der Nihilismus Zeit seines Lebens eine ständige innere Versuchung für ihn darstellte, deren er sich immer aufs neue zu erwehren hatte, so ist auch sein christliches Verständnis des Gottesreiches als des Reiches der Liebe ständig von der Versuchung zur Macht, von der Versuchung eines egoistischen Nationalismus und politischen Imperialismus bedroht, und diese Versuchung verleiht auch seinen erhabensten Ideen eine Zweideutigkeit, die eine mißbräuchliche politische Verwendung seiner Ideen wenn nicht nahelegt, so doch zum mindesten gestattet. Auf diese Tatsache hat Walter N i g g (Religiöse Denker, Bern 1942, Kap. 2) besonders hingewiesen: „Dostojewskij machte sich zu wenig klar, daß sein Pathos, mit dem er das Heil vom russischen Volk erwartete, nur durch eine dünne Linie vom beschränktesten Chauvinismus getrennt war. Seine Anschauung vom Volk als dem Gottesträger kann als eine Relativierung Gottes interpretiert werden, die Gott zu einer Funktion des Nationalen erniedrigt. Der religiösen Volkswertung droht die Gefahr, daß das Volk sich zum Absoluten erhebt und schließlich sein Selbst anbetet. Das aber ist Volksvergötzung, die unweigerlich zum Volkstod führt. Welch grauenhafte Folgen aus einer blinden Vergötzung des eigenen Volkes hervorgehen können, hat die Menschheit in den letzten Jahren in erschütternder Weise erfahren“[1]).

[1]) Die von Bohatec ausführlich behandelten politischen Ideen Dostojewskijs sind nunmehr einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden durch Harry H a r v e s t , der unter dem Titel „Dostojewskij und Europa“, Rotapfel Verlag Zürich, 1951, die wichtigsten Beiträge Dostojewskijs aus der Zeitschrift „Graschdanin“ veröffentlicht hat, in deren Redaktion er 1873 berufen wurde. Diese Beiträge erschienen unter dem Sondertitel „Tagebuch eines Schriftstellers“ und reichen von 1873 bis zu Dostojewskijs Tod im Februar 1881. Ihr abschließender Artikel „Geok-Tepe. Was bedeutet Asien für uns?“ ist als Dostojewskijs politisches Vermächtnis bezeichnet worden.

DAS WELT- UND MENSCHENBILD NICOLAI HARTMANNS

Von Gerhard Hennemann

Nach der Auffassung Nicolai Hartmanns, der sein philosophisches Weltbild wieder schlicht auf den aufweisbaren Phänomenen aufbaute, ist diese Welt, ontologisch gesehen, eine geschichtete: bestehend aus dem physisch-materiellen, dem organischen, seelischen und geistigen Sein. Dabei umfaßt das seelische Sein das seelisch Unterbewußte, Unbewußte und Bewußte, während das geistige Sein den bewußten und nicht bewußten Geist umschließt. Zu ersterem gehört das Selbstbewußtsein des Menschen. Eine Art Grenzstellung zwischen seelischem und geistigem Sein nimmt das Bewußtsein ein, das man in geistiges und ungeistiges (geistloses) Bewußtsein unterteilen kann. In diesem Schichtenbau, in welchen der Mensch eingebettet ist, gibt es nur die Abhängigkeit der höheren Schichten von den niederen, nicht aber umgekehrt die der niederen von den höheren[1]).

Die wohl am meisten dominante Realkategorie der höchsten Seinsschichten, die vielleicht sogar erst mit dem geistigen Bewußtsein auftritt, unterhalb eines Bewußtseins aber, wie die Kategorialanalyse zeigt, nicht auftreten kann, ist die Finalität oder Zwecktätigkeit. Sie begegnet uns in der Form des Wollens, Strebens, Tuns und Handelns und hängt also stets an einem, wenn auch manchmal nur dunklen und nicht gegenständlich expliziten, Zweckbewußtsein. Selbst auch das Suchen nach Mitteln ist nicht einfach ein unbewußtes, wenn es auch in der Regel unbemerkt verläuft und erst dann, wenn es auf Hindernisse stößt, ins volle Bewußtsein aufrückt.

N. Hartmann sieht nun in der Finalität als Realkategorie des seelischen und geistigen Seins, genauer gesagt, des personalen Geistes, die nicht einmal dem objektiven Geiste, der kein eigenes Bewußtsein über dem personalen hat, eigentümlich ist, nichts Geringeres als das zentrale Moment des Menschenwesens. Denn sie allein besitzt die hohe Funktion, gleichsam das Machtmittel des Geistes über das gesamte geistlose Sein, und damit über alles das, was „Natur" außerhalb und innerhalb des Menschen ist, zu sein. Nicht auf der „Stärke" des Geistes — die ontisch höchste Schicht ist gerade die

[1]) Für das Nähere verweise ich auf meinen Aufsatz „Welt und Mensch in der Sicht Nicolai Hartmanns" („Zeitschrift für philosophische Forschung", Band IV, Heft 2) und auf mein Buch „Das Bild der Welt und des Menschen in ontologischer Sicht" (Ernst Reinhardt Verlag München/Basel 1951), worin vor allem die Schichtenlehre Nicolai Hartmanns ausführlich dargestellt ist.

abhängigste und exponierteste — beruht die große Macht des zwecktätigen Wesens in der Welt, wohl aber auf seiner Fähigkeit, die viel stärkeren, dafür aber „blinden" und ziellosen Naturmächte in den Dienst seiner Arbeit zu stellen und sie sozusagen vor seine Zwecke zu spannen. An sich liegt es nicht im Wesen der Naturmächte, daß sie menschlichen Zwecken dienen, wohl aber fügen sie sich solchem Dienst widerstandslos, sofern der Mensch nur ihre Eigenart erkennt und sie sich willig zu machen weiß. Eben darin besteht die kategoriale Überlegenheit des schwächeren Wesens, als des „höheren", über das bei weitem stärkere „niedere".

Freilich genügt dazu nicht allein die Zwecktätigkeit, sondern es muß noch manche andere wichtige Realkategorie hinzukommen. So vor allem ein gewisses Maß an Vorsehung und Vorbestimmungskraft, ein gewisser Fundus an Erfahrung, ein Erkenntnisapriorismus, ohne den zum Beispiel die Naturgesetzlichkeit nicht zu fassen ist, und manches andere. Aber das zentrale Moment bleibt eben doch die Zwecktätigkeit selbst, die natürlich auch nicht allmächtig ist, sondern immer nur eine mehr oder minder begrenzte Vorsehung und Vorbestimmungskraft in sich trägt.

Zugleich haben wir hier ein anschauliches Beispiel für das Ineinandergreifen der beiden kategorialen Grundgesetze: des Gesetzes der Stärke und des Gesetzes der Freiheit vor uns. Die Prinzipien der niederen Seinsschichten, des physisch-materiellen und organischen Seins, bleiben ungebrochen in Kraft, aber über deren Walten hinaus sind die höheren Seinsschichten dennoch „frei". Und diese „Freiheit" besteht eben darin, daß der Geist die Naturgesetze erkennen, sie unter Beachtung ihrer Eigenart vor seine Zwecke spannen und unter Wertgesichtspunkten auch auswerten kann. Ändern oder gar aufheben kann er sie nicht, hierin ist er machtlos. — Anderseits besteht die „Unfreiheit" der niederen, aber stärkeren Seinsschichten darin, daß sie nicht von sich aus der Zwecksetzung, der vorsehenden und vorbestimmenden Richtunggebung, der Ausnutzung und Auswertung fähig sind. Wenn das der Fall wäre, so würde sich das niedere Sein sicherlich nicht von einem so schwachen und, infolge seines Eingebettetseins in den Schichtenbau der Welt, rundum abhängigen Wesen, wie der Mensch eines ist, Zwecke vorzeichnen lassen. Denn das gerade ergibt sich ja aus dem Verflochtensein in den Schichtenbau der Welt, daß der Mensch wegen seiner vielseitigen Bedingtheit und Abhängigkeit von den niede-

ren Seinsschichten nicht das umhegte und von der Natur versorgte, sondern (mit N. Hartmanns Worten) gerade das „gebrechlichste und verletzlichste Wesen" ist, dessen „Machtbereich ein begrenzter und durch unübersehbar mannigfaltige Störung von Seiten primitiver und geistloser Mächte (Mächte niederer Seinsordnung) bedrohter" ist. Aber der Mensch ist auch „der kämpfende und im Kampf mit überlegenen Mächten sich in der Natur Hochringende". Um seine Sonderstellung in der Welt erst einmal recht zu begreifen, um sie dann behaupten zu können, bedarf es allerdings, wie im Folgenden kurz dargelegt werden soll, einer Preisgabe des — besonders in den großen metaphysischen Systemen herrschenden — teleologischen Weltbildes. Darüber hat sich N. Hartmann in sehr aufschlußreicher und eindeutiger Weise besonders in seinem unlängst erschienenen Nachlaßwerke „Teleologisches Denken"[2]) ausgesprochen.

Es besteht nämlich ein geradezu unaufhebbarer Denkzwang, Zwecktätigkeit (Zweckläufigkeit oder Zweckbestimmtheit) immer wieder mit Zweckmäßigkeit, die eine Realkategorie des organischen Seins ist, zu verwürfeln. Kein Wunder: denn die Natur selbst verführt geradezu zu dieser spielend leichten Verwechselung: ihre mannigfachen sinnreichen Einrichtungen, manche zweifellos vorhandene Ähnlichkeit im Verhalten der höheren Organismen mit der menschlichen Handlung reizen dazu und bewirken überdies sogar die Tendenz, die Zwecktätigkeit vom Organischen noch auf das physisch-materielle Sein zu übertragen. So entsteht das, was N. Hartmann den „transzendentalen Schein der Teleologie" im Sinne einer apriorischen Voraussetzung mit dem Charakter einer Auffassungskategorie ohne objektive Gültigkeit nennt.

Demgegenüber erinnert das Gesetz der Schichtengeltung daran, daß jede Realkategorie (also auch Zwecktätigkeit und Zweckmäßigkeit) nur innerhalb der ihr zukommenden Schicht bezw. Schichtengruppe gilt, und daß es Wiederkehr der Kategorien in der Schichtenfolge der realen Welt nur von der niederen zur höheren Schicht, aber nicht umgekehrt gibt. Zwecktätigkeit ist nun, wie wir hörten, eine Realkategorie des seelisch-geistigen Seins; darüber hinaus aber ist sie eine geradezu exzessiv hybride, das heißt durch ihre Vordringlichkeit im unrechtmäßigen Gebrauch, wie sich zeigen wird, für das Menschseinsverständnis wahrhaft gefährliche Kategorie.

In einer solchen (immer wieder vorkommenden) „Grenzüberschreitung" haben wir den Fall vor uns, daß das Bewußtsein die Tendenz

[2]) Walter de Gruyter u. Co., Berlin 1951.

zeigt, seine nur ihm zukommende Realkategorie, eben die Zweck-tätigkeit, geradezu fast auf alles in der Welt anzuwenden, dadurch ihre Tragkraft zu überlasten und ihre Anwendung zu entwerten. Da von allen Determinationsformen die finale die dem Menschen geläufigste und daher bequemste ist, kann er sich zum Beispiel alle Ordnung, Schönheit oder Harmonie in der Welt gar nicht anders, als durch einen ordnenden Verstand hervorgebracht, vorstellen. Damit wird die Welt so angesehen, als wäre sie von Grund aus dem Menschen ähnlich, und die Tendenz der Angleichung alles Unerkannten und Unerkennbaren an das Wohlbekannte und Geläufige bricht sich in dieser Anthropomorphisierung immer wieder Bahn. Auf diese Weise ist zwar das Denken, das in seiner Enge und Borniertheit am Seienden als solchem gänzlich uninteressiert ist, aller Nöte überhoben, aber zugleich ist das Seinsverständnis des Menschen entwertet. Kategorial gesehen aber handelt es sich hier eben um die Uebertragung einer weit höheren Kategorie — nämlich einer solchen des geistigen Seins — auf die niederen Seinsschichten, zum mindesten aber auf die des organischen Seins. Daß Ordnung, Harmonie und Wohlgefügtheit durch bloße Kontingenz, das heißt aus dem bloß kausal Notwendigen, aber final Zufälligen, entstanden sein könnten — das bestreitet diese Vorstellungsweise, auch da, wo sie nicht ganz so gröblich anthropomorph ist.

N. Hartmann wußte tief darum, wie Joseph Klein in seiner Gedenkrede mit Recht hervorhebt, „daß der Mensch, wenn er der offenen Problematik seiner Existenz nicht standzuhalten vermag, für Begründungen anfällig wird, die keine sind, daß er von der Rhetorik sich besiegen läßt und daß dann die Fülle des Wortes die sachgeforderte Askesis des Denkens Lügen straft. Er selbst hatte so klaren Auges in die Tiefen der Theodizee hineingeschaut, wie wenige Menschen es tun und zu tun vermögen, und er wußte um die Vergiftung des philosophischen Denkens durch anthropomorphe Lösungen ... Er hat bis zu seinem Tode einer offenen Problematik klar ins Auge zu sehen vermocht und hat sie nicht durch einen Anthropomorphismus hinweggedeutet oder zugedeckt. Nicht nur der Philosoph, auch der Mensch N. Hartmann war dafür von zu gewaltiger Größe: der Philosoph und der Mensch bildeten in ihm eine Einheit".[3]) —

Die Finalisierung der Welt aber, das heißt also die unberechtigte Übertragung der Kategorie der Zweck tätigkeit auf alle Schich-

[3]) Rede, gehalten bei der Trauerfeier in der Aula der Georg-August-Universität zu Göttingen am 25. November 1950 (abgedruckt in „Die Sammlung", 6. Jahrgang, 2. Heft).

ten des Seins, die nicht nur das kindlich-naive Bewußtsein, sondern auch das philosophisch-geklärte zum mindesten auf Gegenstandsgebiete, deren Rätselhaftigkeit es nicht zu überwinden vermag, vollzieht, ist von weitreichender Konsequenz. Diese ist geradezu verhängnisvoll, weniger für das Verständnis der Natur als vielmehr, worauf es uns in diesem Zusammenhang ankommt, für das des Menschen. Der Mensch beraubt sich nämlich damit, wie sich zeigen wird, seiner Sonderstellung in der Welt, seiner ihm eigenen Überlegenheit und Vormachtstellung, ja mittelbar sogar seiner Aufgabe als sittlich handelndes Wesen. In einer allgemeinen Weltteleologie mit entsprechender Allmacht, unbegrenzter Vorsehung und Vorbestimmung bliebe nämlich dem Menschen nichts mehr zu tun übrig, so daß man im genannten Falle von einem wirklichen Berauben, einer Herabsetzung des Menschen sprechen kann.

Sie geschieht zum Beispiel im naiven Geschichtsteleologismus, der an eine göttliche Lenkung des Weltgeschehens glaubt. Weiter ist der philosophische Gottesbegriff sozusagen von Anfang an durch und durch reine Teleologie, wie an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt zu werden braucht. Vollends aber ist die theologische Apologetik, wonach selbst das Mißgeschick und ungerechte Leiden noch durch „unerforschlichen Ratschluß" gerechtfertigt erscheinen, von Grund aus teleologisch und daher anthropomorph. Im Falle göttlicher Vorsehung würde jede Ablenkung, die der Mensch durch seine Zwecksetzung und überhaupt durch seine Selbstbestimmung zuwege brächte, durch die unendlich viel mächtigeren Zwecke Gottes über kurz oder lang wieder zurückgebogen werden bezw. gar nicht möglich sein.

Davon hebt sich das Weltbild N. Hartmanns, das er durch Offenlegung seiner Determinationen gewonnen hat, grundlegend ab. Ein nüchterner und sachlich geforderter Blick zeigt nämlich, daß es in der Welt vor allem zwei Determinationsformen gibt: den Kausalnexus und den Finalnexus, wobei der in den oberen Seinsschichten herrschende Finalnexus, der erst die Zwecktätigkeit ermöglicht, eine „Überformung" des Kausalnexus ist, diesen also voraussetzt. Der Finalnexus ist aber keineswegs einfach die Umkehrung des Kausalnexus. Zwar ist hier das Frühere vom Späteren her determiniert, aber diese Rückdetermination ist nur eines von drei Momenten, die im Finalnexus einander überlagern. Das erste Moment ist die dem realen Prozeß vorausgehende Festsetzung des Zweckes selbst, der hier noch irreal, bloße Antizipation ist. Als zweites folgt die Bestimmung der Mittel, die rückläufig vom Späte-

ren zum Früheren ist, da aus dem Zweck heraus die Auswahl der Mittel geschieht. Erst dann, wenn die ganze Reihe der Mittel bis zum ersten rückdeterminiert ist, setzt das dritte Moment des Nexus, nämlich die Verwirklichung des Zweckes durch die Mittel ein. Und nur dieses dritte Moment ist realer Prozeß, während die beiden ersteren ihm als irreale Bedingungen sozusagen vorangehen. Dieses dritte, allein reale Determinationsmoment ist wieder rechtläufig und geht vom Früheren zum Späteren, das heißt vom Mittel zum Zweck. Es hat also die Richtung des Kausalnexus und überdies auch die kategoriale Struktur des Kausalnexus, ist also Kausalprozeß. Urheber eines Finalprozesses können aber nur bewußte Wesen sein, und das verwirrendste Phänomen im ganzen Problembereich der Teleologie ist, daß man es einem Realprozeß nicht ohne weiteres ansehen kann, ob er kausal oder final determiniert ist. Denn die bloße Gegebenheit des Nacheinander der Prozesse enthält keine Entscheidung über kausalen oder finalen Charakter der Abhängigkeit.

Man hat nun immer wieder, vor allem in den Theorien des Determinismus, gemeint, daß durchgehende Kausalität das menschliche Handeln lähme und die Willensfreiheit ausschließe. Gerade das Gegenteil ist richtig: die Kausaldetermination ist die Voraussetzung; denn in einer Welt, die nicht durchgehend kausal determiniert wäre, könnte es keinen Finalprozeß geben. So ist Willensfreiheit nur in einer durchgehend kausal determinierten Welt möglich.

Der so oft berufene Notwendigkeitstypus des Kausalnexus besagt nämlich nur, daß alles, was er an bestimmenden Momenten (Teilursachen) enthält, sich notwendig weiter auswirkt, daß alles, was einmal geworden ist, selbst Ursache von Wirkungen ist, und die Reihe der Wirkungen nicht abgebrochen werden kann. Das aber heißt noch nicht, daß nicht andere Momente aus einer außerhalb seiner stammenden Sphäre in diesen Kausalnexus als bestimmende Determinanten eintreten könnten — vorausgesetzt natürlich, daß es eine solche Sphäre gibt.

Der Kausalnexus ist grundsätzlich „offen" für solche Determinanten und nimmt sie als Ursachenmomente mit unter die übrigen bereits vorhandenen Ursachen auf. Das ist aber nur deshalb möglich, weil die Gesamtwirkung im Kausalnexus eben nicht auf ein Endziel vorbestimmt ist. Der Kausalprozeß ist „gleichgültig", „blind" gegen das Resultat und deshalb auch „gleichgültig", „blind" gegen determinierende Momente. Er ist „überformbar" durch höhere Determina-

tion. Eben darauf beruht die Möglichkeit, ihn zwecktätig zu lenken, ihm vorbestimmend einen Zweck zu geben und Mittel dafür zu seligieren.

Im Menschen überlagern sich kausale und finale (ethische) Determination, und darauf beruht die Einzigartigkeit seiner Erscheinung in der Welt. Der Wille im ethischen Sinne ist derjenige, der außer den zahlreichen Kausalmomenten, in die er verflochten ist, noch eine eigene Determinante von anderer Art enthält, eine Determinante, die nicht aus dem Kausalgefüge der Welt stammt. Also nicht die Aufhebung irgendeiner Determination zeichnet ihn aus, sondern das Hinzutreten einer neuen, nicht ein Minus an Determination, sondern gerade ein Plus an Determination. Dieses Plus an Determination lassen, wie wir sahen, die Kausalzusammenhänge der realen Welt durchaus zu; nur ein Minus lassen sie nicht zu.

Diese positiv hinzukommende Determinante ist eine irreale und stammt aus der irrealen Sphäre eines Wertreiches oder, kantisch gesprochen, aus dem Sittengesetz und ist eine solche des reinen Sollens.

In einer durchgehend final determinierten Welt dagegen wäre Freiheit ein Ding der Unmöglichkeit, da bereits alles auf ein Endziel festgelegt wäre. Das aber würde den Menschen als sittliches Wesen vernichten. Nur in einer Welt, in der nicht alles auf ein Endziel festgelegt ist, kann der Mensch sich „entscheiden", „seine" Zwecke setzen und verwirklichen und somit Schuld und Verdienst an seinem Handeln haben. In einer Welt dagegen, in der über den menschlichen Willen hinweg schon für alles gesorgt ist, wäre das moralische Wesen des Menschen aufgehoben und so am schlechtesten für ihn als sittliches Wesen gesorgt.

Also nicht der Kausaldeterminismus, sondern gerade der Finalnexus ist der gefährliche Feind der Willensfreiheit. Gleichwohl ist bis auf den Ansatz Kants, der die kritische Überlegenheit des kausalen Weltbildes deutlich erkannte und „Freiheit im positiven Verstande" faßte, sonst aber unvollständig blieb, mit dem Kausalnexus als Grundform der Weltdetermination bis heute noch kein ernsthafter Versuch in der Metaphysik der Sitten und des menschlichen Ethos gemacht worden, so daß wir mit den Ansätzen zu solcher Analyse erst in den Anfängen einer neuen Freiheitslehre stehen. Dafür genügt es, daß überhaupt zwei heterogene Gesetzlichkeiten, zwei Schichten der Determination in einer und derselben Welt koexistieren. Von diesen ist die komplexere und in diesem Sinne „höhere" der niederen und elementareren gegenüber unter allen Umständen frei, weil die niedere immer

der höheren gegenüber indifferent und passiv ist. Kants Scheidung von Erscheinung (Phänomenon) und Ding an sich (Noumenon), die er mit der Lösung seiner Freiheitsantinomie verquickte, hat den fruchtbaren Sachgehalt seines Philosophems so sehr verdunkelt, daß er von den Interpreten noch kaum ans Licht gezogen ist.[4])

Mit dem Freiheitsproblem hängt eng zusammen das Sinn- und Wertproblem. Von allen menschlichen Fragen ist wohl die lebensmächtigste die nach dem S i n n d e s L e b e n s. Auch hier gilt es radikal umzudenken. Zwar ist die „Unerträglichkeit des Sinnlosen" eine durchaus berechtigte Gefühlstendenz des Menschen. So ist es verständlich, daß die meisten metaphysischen Systeme Versuche sind, die sinnlose Welt sinnvoll zu sehen. Gibt es denn wirklich, so fragt N. H a r t m a n n, außer in den Wünschen des Menschen, irgendein Anzeichen dafür, daß die Welt über ihr bloßes Dasein und dessen Schichtungscharakter hinaus noch einen Sinn hätte? Man darf sich nicht dadurch täuschen lassen, daß in ihr viel Sinnvolles, Wertvolles, ja Wunderbares vorhanden ist, denn ebensoviel Sinnloses und Wertloses findet sich darin. Anstatt nun schlicht zu fragen, ob es denn überhaupt wahr ist, daß alles S i n n l o s e unerträglich ist, und diese Frage einmal gründlich zu durchdenken, erliegt man gleich einem bloßen Gefühle, von dem schon Hegel gesagt hat, daß man sich auf seinem Boden nicht verständigen und zu vernünftigen Schlüssen kommen kann. Ist denn nicht das b l o ß S i n n l o s e gerade das Neutrale, das „uns gar nichts will", weder im Guten noch im Bösen? Mit solchen „neutralen" Vorgängen rechnen wir doch in der uns umgebenden Natur immerfort, ohne daß sich damit widerstrebende Gefühle verbinden. Warum rechnen wir dann nicht auch bei den kleinen Begebenheiten unseres Lebens ebenso nüchtern damit? Das läßt sich wohl nur so erklären, daß wir, sobald wir selbst die von irgendeinem Geschick „Betroffenen" sind, solche Vorgänge eben nicht mehr als „neutral", sondern sofort als g e g e n u n s, und damit zugleich auch als gegen das Sinnvolle überhaupt gerichtet, empfinden. Das an sich „Neutrale" wird also in ein Beabsichtigtes umgedeutet, und erst in dieser Umdeutung erscheint es uns „unerträglich". So beschwört man mit der eigenen Umdeutung künstlich die Sinnwidrigkeit der allgemeinen Lebenssituation herauf, während die faktische „Neutra-

[4]) Siehe Nicolai Hartmanns Kantinterpretation in „Diesseits von Idealismus und Realismus. — Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie", Sonderdruck der Kant-Studien, Band XXIX, Heft 1/2 (Pan-Verlag Rolf Heise Berlin).

lität" des Sinnindifferenten in den Vorgängen des Lebens für den Gereiften doch wohl eher etwas Beruhigendes haben dürfte.

Kategorial betrachtet, sind aber sowohl eine schon von Anbeginn auf Sinnprinzipien aufgebaute Welt, also eine sinnvolle Welt, wie aber auch eine sinnwidrige Welt, die ebenso teleologisch angelegt wäre wie eine von sich aus sinnvolle Welt, für den Menschen wahrhaft sinnlos. Denn in beiden hätte er nicht die für ihn wesentliche Chance der Sinnerfüllung. Denn darin, daß der Mensch selbst den Sinn in die Welt bringt, kann sehr wohl der Sinn des Menschenlebens bestehen. Das setzt aber eben eine sinnlose, das heißt sinnindifferente, Welt voraus; sie allein ist der Sinngebung zugänglich. Gerade dadurch, daß in der Welt nicht über den Kopf des Menschen hinweg schon für Sinngebung gesorgt ist, bekommt er in Wahrheit Spielraum für Sinnerfüllung. So ist, wie paradox es auch klingen mag, gerade die sinnlose Welt die für den Menschen sinnvolle. Diese Erkenntnis ist sehr schwerwiegend: denn nur so ist der Mensch in der Lage, Wertprinzipien in der Welt auch geltend zu machen, während er sich mit der Preisgabe eigener, autonomer Sinngebung moralisch vernichten würde.

Anstatt für diese Situation den Blick zu schärfen, ist man, wahrscheinlich immer, von der falschen Alternative ausgegangen: die Welt müsse entweder sinnvoll oder sinnwidrig sein. Logisch ist das aber eine unvollständige Disjunktion. Der dritte mögliche Fall, den auch die Phänomene nahelegen, ist eben die sinnlose, jedoch nicht sinnwidrige Welt. Das ist die Welt, die nur als Ganzes nicht teleologisch strukturiert, das heißt auf Sinn angelegt ist. In ihr gibt es je nach den Umständen bunt durcheinander Sinnvolles und Sinnwidriges. Dieses bunte Durcheinander von Sinnvollem und Sinnwidrigem, ohne daß es bezweckt wäre, aber gerade ist es, was wir in der gegebenen Welt beinahe auf Schritt und Tritt empirisch feststellen können, was also die Phänomene selbst hergeben.

Sinngebung nun als solche hängt nur an zwei Bedingungen: erstens muß eine sinngebende, das heißt geistige Instanz vorhanden sein. Zweitens darf der Umkreis der Welt, in dem diese geistige Instanz ontisch steht, dieser nicht aktiv (sinnwidrig-zwecktätig) widerstehen. Diese beiden Bedingungen sind nun im Bereiche der Menschenwelt tatsächlich erfüllt. Der Mensch hat, wie wir hörten, die Macht der Sinngebung, er hat die Fähigkeit, Zwecke zu setzen und sie in den Grenzen seines Wissens und Könnens zu realisieren. Weiter hat er das dazugehörige Maß an Vorsehung und die

Freiheit, sich für das ihm als wertvoll Einleuchtende zu entscheiden. Diese Fähigkeiten vereinigt gerade der Mensch, und sie sind für ihn so charakteristisch, daß man die Bestimmung seines Wesens geradezu auf ihnen aufbauen müßte. Daran ändert auch die Tatsache grundsätzlich nichts, daß er mit diesen Fähigkeiten nicht unfehlbar ist, daß er (häufig genug) Irrtümern unterliegt, von denen er manche erst mit anwachsender Lebenserfahrung bereinigen kann. Wenn aber seine Fähigkeiten ohne ein Schaffensfeld bleiben, das ihm, wie oben gesagt wurde, neutral gegenübersteht, so daß auch die zweite der genannten Bedingungen erfüllt ist, dann ist der Mensch in der Tat in dieser Welt seines Sinnes beraubt.

So ist aller wirklich bestehende Sinnzusammenhang fest eingefügt in einen harten Realzusammenhang und von ihm getragen. Menschliche Situationen, Schicksale, Charaktere und Taten haben ein unentwirrbares Geflecht von Ursachen hinter sich und stehen darin. Daran ist gewöhnlich nichts zu „verstehen". Man kann sie nur begreifen und aus ihnen heraus (mehr oder minder unzulänglich) erklären. Ohne solches Erklären kann man in der Regel auch den Sinn eines menschlichen Verhaltens oder einer menschlichen Handlung nur unvollkommen, und oft genug gar nicht „verstehen".

Mit der Dialektik des Sinnes hängt die des Wertes unlösbar zusammen. Wenn die W e r t e allgemein, und folglich auch auf sittlichem Gebiet, determinierende Macht im Weltgeschehen hätten, stünde der Mensch unter den Wertgesetzen wie unter Naturgesetzen. Er könnte sich nicht für oder wider sie entscheiden und wäre daher als Verwirklicher auch der sittlichen Werte überflüssig. Ihm bliebe als sittlichem Wesen kein Spielraum in der Welt. Gerade die Ohnmacht der Werte in der realen Welt ist also wiederum die Grundbedingung der eigenartigen Machtstellung des Menschen in der Welt. In einer von den Werten bereits durchgehend teleologisch determinierten Welt hätte der Mensch keine Sonderstellung und keine Überlegenheit, weil er in ihr keine Aufgabe und keine Berufung zur Gestaltung und Mitschöpfung der Welt hätte. So wäre er in ihr im eigentlichen und vollen Sinne des Wortes gar nicht „Mensch", das heißt sittlich verantwortliches Wesen. Die reale Determinationskraft der Werte käme also der Vernichtung des Menschen als moralischen Wesens gleich.

Dieselbe Konsequenz ergibt sich aber auch für den Fall, daß die Gottheit selbst hinter den Werten steht und über der Erfüllung ihrer Forderungen etwa mit Lohn oder Strafe wacht. Damit würde —

unbeirrbar zieht N. Hartmann diese Konsequenz — die Echtheit und Ehrlichkeit alles sittlichen Strebens dahinfallen und an ihre Stelle die eudämonologisch-egoistische Sorge um das eigene Seelenheil treten. Emil Brunner hat daher Nicolai Hartmann den „Verfechter des Satzes von der Unsittlichkeit des Gottesgedankens" genannt. N. Hartmann spricht hier von „theologischer Korruption des sittlichen Bewußtseins", in welcher das eigentlich korrumpierende Moment die von ihm so scharf kritisierte, weil für das Welt- und Menschenbild verhängnisvolle, teleologische Vorstellungsweise ist.

Nicolai Hartmanns Anliegen ist also, wie wir sahen, unter Anwendung der von ihm präzise in jahrzehntelanger, verdienstvoller Forschung herausgearbeiteten kategorialen Gesetze eine phänomengerechte Orientierung der Welt und des Menschen und damit ein getreues Welt- und Menschenbild, wie es sich nur dem nüchternen und unbefangenen Blicke zeigt, zu gewinnen. Die praktische Desorientierung der Welt und des Menschen, wie wir sie weithin auch in den philosophischen Systemen noch heute finden, kommt eben dadurch zustande, daß man die Realkategorie der Zwecktätigkeit fälschlich auf die ganze reale Welt überträgt. Daneben tritt aber noch die theoretische Desorientierung. Diese liegt in der Meinung begründet, daß alle niederen Wesen um der höheren willen da seien und so letzten Endes alles für den Menschen eingerichtet sei. Man läßt demzufolge die Welt dem Menschen angepaßt sein, anstatt umgekehrt das Eingepaßtsein des Menschen in die naturgegebenen Verhältnisse auf Grund von mancherlei Anpassungsprozessen, die solche des Menschen sind, zu verstehen. Dadurch aber kehrt man gerade das natürliche Verhältnis um und verfällt einer methodologischen Denkbequemlichkeit, die es einem so leicht macht, nun alles, wie man glaubt, zu „verstehen".

Kategorial betrachtet aber gibt man damit die allein an den Phänomenen aufweisbare naturgegebene Dependenz der höheren Seinsschichten von den niederen preis bzw. kehrt sie um. Die höheren Kategorien werden zu den stärkeren gemacht und die höchsten zu den Grundlagen der Welt überhaupt. Das aber widerspricht dem kategorialen Grundgesetz, nach welchem gerade die niederen Kategorien die stärkeren und die höheren die schwächeren sind. Hierfür sei auf die allgemeine Kategorienlehre verwiesen, wie sie N. Hartmann besonders im „Aufbau der realen Welt", Kapitel 56, entwickelt hat[5]).

[5]) „Der Aufbau der realen Welt. — Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre" (Walter de Gruyter u. Co., Berlin 1940).

Die Täuschungsquelle einer solchen Umkehr liegt, wie man unschwer erkennen kann, darin, daß man die Höhe der Seinsstufe oder Seinsschicht mit Vollkommenheit verwechselt. Das ist aber etwas ganz Verschiedenes. Jede der einleitend genannten Seinsschichten hat ihre eigene Vollkommenheit, und leicht ist zu erkennen, daß die höheren Schichten die ihrige ungleich schwerer erreichen als die niederen. Sie benötigen dazu unverhältnismäßig viel mehr. Das Tier zum Beispiel ist in seiner Art zweifellos vollkommener als der Mensch, schon deshalb, weil es unter seinen Artgesetzen wie unter Naturgesetzen unverbrüchlich steht und nicht davon abweichen kann. Der Mensch jedoch hat Freiheit, zu sein, wie er soll, seine Bestimmung zu erfüllen oder aber auch sie zu verfehlen. Freiheit kann nur ein unvollkommenes Wesen haben. Das eben ist die Kehrseite in der Seinshöhe des personalen Geistes: nämlich die Möglichkeit des Entgleitens und Abirrens. Dem zu begegnen, dazu ist sehr vieles notwendig. So ist der Mensch in dem kurz skizzierten philosophischen Welt- und Menschenbild N i c o l a i H a r t m a n n s das gefährdete Wesen mit der Möglichkeit des sich Emporringens inmitten einer dagegen gleichgültigen Welt. — —

Der spanische Kulturphilosoph J o s é O r t e g a Y G a s s e t hat einmal mit Bezug auf den modernen Menschen den Satz geprägt: „Fuß fassen in dem einzigen, das ihm bleibt, nämlich in seinem desillusionierten Leben". Man könnte diesen Satz sinngemäß auf das, wie wir sahen, desillusionierte Welt- und Menschenbild N i c o l a i H a r t m a n n s anwenden. Von diesem Welt- und Menschenbild ist oft — und nicht mit Unrecht — bemerkt worden, daß es kein christliches und auch kein religiöses, das in der Tat ein teleologisches ist, mehr sei. „Religion" bedeutet ja gerade die Rückbindung an eine höhere göttliche Macht, die Rücksichtnahme auf diese, das heißt auf die Gottheit. Und nach christlicher Ueberzeugung ist Gott sogar noch mehr als eine der Welt einwohnende und von ihr nicht abtrennbare Vernunftmacht, „nämlich ein selbständiges, überweltliches, rein in sich selber ruhendes I c h", das „insonderheit von vollkommenem S e l b s t b e w u ß t s e i n und vollkommener S e l b s t b e s t i m m u n g ist"[6]). „Die gewordene Welt trägt und durchwaltet er (Gott) in ihrem ganzen Bestande mit seinem allumfassenden W i l l e n. Natur sowohl wie Geschichte o r d n e t und l e i t e t er nach sei-

[6]) Zit. nach Philipp B a c h m a n n, „Unterricht in der christlichen Religion", I. Teil „Glaubenslehre" (A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Leipzig und Erlangen 1924), 21/22 — Sperrungen von mir. —

nem ewigen Rate zu dem von ihm gesetzten Ziele“[7]). Gott ist also ein persönliches Wesen, dem alle Attribute und Aeußerungen geistig persönlichen Lebens durch den ganzen Bereich der Heiligen Schrift beigelegt werden: „Gott redet, Gott urteilt, Gott liebt nicht in blindem Drange, sondern in bewußter Betätigung seines Willens, Gott faßt einen Ratschluß und führt ihn durch, Gott handelt nicht wie im Vollzug eines starren Naturgesetzes, sondern in königlicher, seiner selbst und aller Dinge mächtiger Freiheit usw.“[8]). Die „schönheitsvolle Harmonie“ des Weltalls nämlich, „die strenge Ordnung, die in ihm herrscht und alles zu einem einheitlichen Ganzen verbindet, die Zweckdienlichkeit, die in großen und kleinen Dingen hervortritt, sie drängen das Gemüt zu der Ueberzeugung, jener Urheber und Beherrscher des Ganzen sei ein geistig-persönlicher, vernunftvoller Wille“[9]). Ohne zu leugnen, daß die Welt „auch schwere, unfaßbare Zweckwidrigkeiten“ enthält, betont Bachmann doch, daß sie ihren Wert darin hat, „daß sie den ihr von Gott gegebenen Zweck erfüllt ... Verderben und Sünde in der Welt stammen nicht von Gott, müssen aber seinem Weltplane dienen“[10]). Vom Gewissen werden wir überführt, „daß wir mit unserem Handeln einem höchsten Willen unterworfen sind, der uns nicht äußerlich zwingt, wohl aber freien Gehorsam von uns beansprucht“. In den Schicksalen der Menschen wirken oft höhere Fügungen sinnvoll mit, und auch in der Geschichte ist „Gott ordnend und wirksam und leitend gegenwärtig“[11]).

Das ist in kurzen, aber markanten Zügen das Weltbild nach der christlichen Glaubenslehre, das ich absichtlich mit den Worten des früheren Erlanger Theologen Philipp Bachmann dargestellt habe. Es springt ja geradezu in die Augen, daß es infolge seiner unverkennbar teleologischen Struktur, die ich durch die Sperrungen noch hervorgehoben habe, in entscheidenden Punkten das Gegenteil von Nicolai Hartmanns Welt- und auch Menschenbild ist. N. Hartmann hat diese teleologische Struktur des religiös-christlichen Weltbildes ganz klar gesehen und von seinem Standort aus kritisiert.

---

[7]) Ebd., 22.
[8]) Ebd., 23.
[9]) Ebd., 2.
[10]) Ebd., 25.
[11]) Ebd., 26. — Alle Sperrungen von mir. —

Es wäre aber weit gefehlt, worauf auch Joseph Klein in seiner oben zitierten Gedenkrede hinweist und wie ich aus persönlichen Gesprächen mit diesem bedeutenden Philosophen weiß, in Nicolai Hartmann nun einen grundsätzlichen Gegner des Christentums oder gar der Religion erblicken zu wollen. „Er war aufgeschlossen für religiöse Dinge, hingegen außerordentlich verschlossen gegen religiöse Einordnung, die nur Sicherheit im Geistigen suchte". Er konnte iraszibel werden, „wenn er auf dogmatische Voraussetzungen stieß, die kein erneutes philosophisches Fragen mehr zuließen, indem dem Problem vorschnell eine Grenze gesetzt wurde". Mit diesen Sätzen charakterisierte Wolfgang Trillhaas in seiner bei der Beisetzung N. Hartmanns am 12. Oktober 1950 gehaltenen Rede[12]) treffend dessen Einstellung zur religiösen Problematik. N. Hartmann kam es nach seinen eigenen Aeußerungen nur darauf an, daß gerade in Sachen der Religion nicht falsch gespielt wird.

„Falsch gespielt wurde in seinen Augen auch dann, wenn weniger aus echtem religiösem Glauben als aus dem ungeklärten Bedürfnis nach Sekurität der Mensch seine Situation übersprang und damit in eine heillose Unwahrhaftigkeit hineingeriet." „Denn nichts verdirbt die innere Wahrhaftigkeit des Menschen so, wie das Festhalten an der Religion bei abgrundtiefer religiöser Gleichgültigkeit und bei einer faktisch vollendet areligiösen Lebenshaltung . . . Pharisäismus ist also nie im Recht[13]).

Nicolai Hartmann gründete sein Leben aus einer inneren Wahrhaftigkeit und Konsequenz heraus nicht auf eine positive Religion, konnte es, wie uns aus der Darstellung seines philosophischen Welt- und Menschenbildes deutlich geworden sein dürfte, nicht darauf gründen. Dennoch konnte er sich — diese seine persönliche Bemerkung ist sehr aufschlußreich für den großen Menschen Hartmann! — über jeden wahrhaftigen und echten Christen herzlich freuen und sich zugleich bewegt beklagen, daß er einen mangelhaften Religionsunterricht gehabt habe und infolgedessen nur geringe Kenntnisse zum Beispiel in der Kirchengeschichte besitze. Auch seine Unkenntnis der Bergpredigt, ja schon des Wortes „Bergpredigt", und sein Nichtwissen des umstürzend Neuen, das durch die Lehre Jesu in die Welt gekommen ist, bedauerte er schmerzlich.

So ist es auch verständlich, daß Nicolai Hartmann, worauf Rudolf Otto in seiner bedeutsamen Schrift „Freiheit und Not-

[12]) Abgedruckt in „Deutsche Universitäts-Zeitung", 5. Jahrgang, 20. Heft.
[13]) Zitiert nach der Gedenkrede von Joseph Klein.

wendigkeit. — Ein Gespräch mit Nicolai Hartmann über Autonomie und Theonomie der Werte“[14]) hinweist, Religion wesentlich nur im christlichen Erlösungstypus sah und zugleich ohne weiteres als prädestinatianische Unfreiheit des menschlichen Willens auffaßte. Das eigentlich Genuine aber blieb ihm verschlossen.

Unter Berufung auf das, was N. Hartmann selber in seiner groß angelegten „Ethik“[15]) auf Seite 737 vom Antinomischen sagt: „Antinomien beweisen eben nichts gegen die reale Koexistenz des antinomisch Geschiedenen, auch wenn sie sich als echte Antinomien erweisen, das heißt unlösbar sein sollten. Sie beweisen nur die Unfähigkeit des Gedankens, die Koexistenz zu begreifen“ — unter Berufung darauf legt Rudolf Otto dar, daß man in der Antinomie „Sittliche Autonomie oder Gesetzgebung durch Gott“ (das ist N. Hartmanns dritte auf Seite 738 f der „Ethik“ behandelte Antinomie) nicht die Autonomie der Werte zu erschüttern braucht, um für Theonomie Platz zu behalten. „Dann aber stehen die Werte“, so sagt R. Otto auf Seite 18 seiner in Rede stehenden Nachlaßschrift weiter, „die in der Welt uns fordernd oder anziehend entgegentreten, dem ewigen Gottes-sinn und -werte nicht als ein Separates und Konkurrierendes gegenüber, sondern sind gleichsam ihre Verlängerungen selber in die Welt hinein“.

Im übrigen haben, was der Vollständigkeit wegen hinzugefügt sei, R. Ottos und N. Hartmanns Lehre von der Willensfreiheit manche wesentlichen Berührungspunkte. Für beide ist die Willensfreiheit conditio sine qua non der spezifisch sittlichen Werte überhaupt sowie des sittlichen Handelns. Gleichwohl bleibt beiden die Freiheit ein transintelligibles Geheimnis. Beide unterscheiden die Autonomie des sittlichen Prinzips und die Autonomie der Person, die auch gegenüber diesem Prinzip gilt. Als Fundament der Begründung der Freiheit betrachten beide das Bewußtsein der Selbstbestimmung und die real-ethische Tatsache der Verantwortlichkeit. Auf das Unterscheidende der beiden Auffassungen brauchen wir in diesem Zusammenhang nicht weiter einzugehen. Jedenfalls hat N. Hartmanns

---

[14]) Mohr-Siebeck Tübingen 1940. — Diese von Th. Siegfried herausgegebene und mit einem Nachwort versehene Schrift setzt sich mit den von Hartmann aufgestellten Antinomien zwischen Ethik und Religion: Freiheit und Prädestination, Erlösung und Freiheit, Autonomie der Werte und Theonomie auseinander und ist deshalb unter dem gemeinsamen Obertitel „Freiheit und Notwendigkeit“ herausgegeben worden.

[15]) Walter de Gruyter u. Co., Berlin 1926; zweite unveränderte Auflage 1935; dritte Auflage 1949.

„Ethik" R. Otto, der sie noch in seine letzten Kliniktage mitnahm, sehr viel bedeutet. Das ist vielleicht ein Synonymon für die Arbeit am selben Problem — seitens des Philosophen und des Theologen, die immer dann fruchtbar sein wird, wenn sie beiderseits in rücksichtsloser Ehrlichkeit und begrifflicher Sauberkeit, wofür gerade Nicolai Hartmann das leuchtende Beispiel ist, geschieht.

HEINRICH HEINES VÄTERLICHE AHNEN ALS LIPPISCHE HOFFAKTOREN

Ein Beitrag zur Geschichte der Familie Heine und der Institution des Hoffaktorentums an kleinen Fürstenhöfen im Zeitalter des Absolutismus

Heinrich Schnee

Heinrich Heines väterliche und mütterliche Ahnen waren im 17., 18. und 19. Jahrhundert Mitglieder des Hoffaktorentums, jener Institution an deutschen Fürstenhöfen, der Karl Lamprecht und Werner Sombart einen entscheidenden Anteil an der Begründung und Entwicklung des modernen Staates zugeschrieben haben.[1]) Die Heine-Forschung hat sich bisher in der Hauptsache, soweit die Familiengeschichte in Betracht kommt, mit den mütterlichen Ahnen des Schriftstellers befaßt, wenig dagegen mit seinen väterlichen Vorfahren. Man suchte ohne Erfolg nach den Akten, die über Heines Herkunft väterlicherseits Aufschluß geben konnten.[2]) Die Folge war

[1]) K. Lamprecht: Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter, Bd. I, 1884, S. 1480.

W. Sombart: Die Juden und das Wirtschaftsleben, 1911. Kritik dazu in der Hist. Zeitschrift, Bd. 63, S. 305 f, Bd. 108, 614—624.

[2]) A. Wedell: Heinrich Heines Stammbaum mütterlicherseits, Jahrbuch des Düsseldorfer Geschichtsvereins, Bd. I. 1886, S. 5—12.

A. Wedell: Geschichte der Jüdischen Gemeinde Düsseldorfs, Jahrbuch des Düsseldorfer Geschichtsvereins, 1888. S. 149 ff. S. 214 Familie van Geldern genannt.

D. Kaufmann: Aus Heinrich Heines Ahnensaal, Breslau 1896. Kaufmann behandelt nur die mütterlichen Ahnen, deren Bedeutung in gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Hinsicht der Verfasser stark überschätzt, da ihm der Überblick über die Hoffaktoren in Deutschland fehlt. Ergänzungen und Berichtigungen dazu bringt.

Fr. Lau: Über Heines mütterliche Familie und seine Eltern, Düsseldorfer Jahrbuch 1913/14. S. 283 ff.

L. Löwenstein: Stammbaum der Familie van Geldern, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. Breslau 1917. S. 205—213.

G. Karpeles: Heinrich Heines Stammbaum väterlicherseits. Gedenkbuch an D. Kaufmann. Breslau 1900. Karpeles hat vergeblich nach Heine-Akten in Bückeburg suchen lassen, aber nicht selber dort Forschungen angestellt. So bemerkt er S. 489. daß auch das Bückeburger Archiv nichts über die Familie enthalte. Aber nicht nur in Bückeburg, sondern auch in Detmold, Hannover und Berlin konnte ich Heine-Akten auffinden.

ein einseitiges Bild über Heines Ahnen, dessen mütterliche Vorfahren in ihrer wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedeutung weit überschätzt, während seine väterlichen Ahnen minder bewertet wurden. Das ist weiter nicht verwunderlich, wenn man sich erinnert, daß der Dichter in seinen Werken und Briefen selber kaum etwas von seinen väterlichen Ahnen zu berichten weiß, dagegen mit einem gewissen Stolz auf seine mütterliche Herkunft verweist.[3]) Bei meinen Forschungen zu Geschichte und System der Hoffaktoren im Zeitalter des Absolutismus ist es mir nun gelungen, nicht nur die bisher vergeblich gesuchten Heine-Akten aufzufinden, sondern darüber hinaus noch weitere Archivalien zur Geschichte der Familie van Geldern. Aus der Tatsache, daß Mitglieder der Familie Heine sich auch Bückeburg nannten und aus den Hinweisen bei Vehse[4]) ergab sich als feststehend, daß sich in Bückeburg Archivalien befinden mußten. Doch blieben meine Nachforschungen zunächst auch ergebnislos, und die Fürstliche Hofkammer wie die damalige Landesregierung von Schaumburg-Lippe versicherten mir wiederholt, daß Akten über die Familie Heine nicht vorhanden wären. Mit einem gewissen Stolz wies die Fürstliche Hofkammer darauf hin, daß Bückeburg der einzige deutsche Fürstenhof sei, der ohne die Institution der Hofjuden ausgekommen wäre. Da ich aber im Geheimen Staatsarchiv zu Berlin-Dahlem und im Detmolder Archiv inzwischen Heine-Akten gefunden hatte, die eindeutig von einer Tätigkeit der Familie am Bückeburger Hofe berichteten, setzte ich meine Nachforschungen in Bückeburg selbst fort. Sie hatten vollen Erfolg. In allgemeinen Prozeßakten fand sich ein Hinweis auf entsprechende Materialien über die Familie Heine, und dieser Fingerzeig führte schließlich zur Auffindung der Bückeburger Akten, die sich jetzt im Staatsarchiv Hannover befinden, wo ich auch Archivalien zur Geschichte der Familie van Geldern entdeckte, aus denen sich die interessante Tatsache ergibt, daß Heines väterliche und mütterliche Ahnen auch Hoffaktoren der Welfen in Hannover gewesen sind. Auf Grund dieser Archivalien[5]) können wir in der folgenden Studie nicht nur ein lückenloses Bild von Herkunft, Tätigkeit und Aufstieg der Familie Heine zeichnen, sondern zugleich einen wichtigen Beitrag liefern zur Institution des Hoffaktorentums an kleinen deutschen Fürstenhöfen im Zeitalter des Absolutismus. Es zeigt sich, daß die Geschichte des Hofjudentums in Bückeburg im wesentlichen eine Geschichte der Familie Heine ist, die 1682 beginnt und Mitte des 19. Jahrhunderts endet.

[3]) G. Karpeles: Heinrich Heines gesammelte Werke. Kritische Gesamtausgabe, 3. Auflage, Berlin 1909, S. XI.
H. Heine: Memoiren, Goldene Klassiker Bibliothek, Teil XV.

[4]) E. Vehse: Geschichte der kleinen deutschen Höfe. Hamburg 1856. Bd. 5/6. S. 128 ff. Vehses Darstellung erwies sich hier und auch an anderen Stellen zu unserem Thema als zuverlässig.

[5]) Diese Archivalien verzeichne ich übersichtlich am Schluß der Studie.

Die Familie Heine stammt aus Rinteln an der Weser und zog 1682 nach Bückeburg. Bemerkt sei noch, daß der Name Heine in Mitteldeutschland als Familienname auch für christliche Handwerker und Bauern zu Beginn der Neuzeit vorkommt. Isaak Heine ist der Stammvater der Familie, die sich in Bückeburg, dann in Hannover, Hamburg, Bordeaux, Paris, Düsseldorf, Wien, Petersburg und Berlin niederließ. Den Namen Heynn führte schon 1334 ein Jude in Straßburg. Wenn Karpeles meint, daß Isaak Heines Sohn David Simon den damals seltenen Vorzug besaß, über einen Familiennamen zu verfügen, so ergeben die vom Verfasser aufgefundenen Akten, daß die Familie schon bei ihrem ersten Auftreten in Bückeburg den Namen Heine führt. Isaak Heine wurde auch der erste Hoffaktor der Familie; obwohl Bückeburg bereits mehrere jüdische Familien beherbergte, bevor in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts Heine einwanderte, wurde Isaak doch alsbald der vornehmste Jude und Führer der Gemeinde. Am 25. September 1682 erhielt Isaak Heine seinen Schutzbrief für Bückeburg, und schon 1691 war er Sprecher der Juden, dann zusammen mit Simon Sänger Vorsteher der Gemeinde; am 7. Oktober 1696 wurde der Schutzbrief für ihn und die Seinen erneuert. Inzwischen war Isaak Heine auch zum Hoflieferanten und Hofbankier des Grafen aufgestiegen, der seinem Herrn „bei Tag und bei Nacht" Dienste zu leisten und ihm in „Wechsel-Affairen" zu helfen hatte. Trotz dieser Vorzugsstellung fiel Isaak Heine eines Tages in Ungnade, und als der Graf nach vielen Beschwerden der Kaufleute über den jüdischen Handel am 26. November 1705 die Ausweisung der Juden verfügte, da sollte auch der Hofbankier das Land verlassen. Heine und Genossen taten jedoch alles, um zunächst eine Verschiebung der Ausweisung, und, wenn möglich, ihre Rückgängigmachung zu erreichen, was ihnen zuletzt auch gelang. Allerdings nicht aus eigenem Vermögen, sondern durch das Eingreifen des reichen und mächtigen Hofagenten Leffmann Behrens in Hannover, eines Vetters von Isaak Heine.

Leffmann Behrens griff zunächst zugunsten der auszuweisenden Glaubensgenossen ein, indem er am 10. Mai 1706 die Schaumburg-Lippischen Räte bat, die Juden noch für einige Wochen in ihren Wohnungen zu belassen; denn er habe inzwischen durch seinen jüdischen Korrespondenten in Venedig vom Grafen die Zusicherung erhalten, daß die vergleiteten Juden für ein oder zwei Jahre in ihren Wohnungen bleiben dürften. Die schriftliche Mitteilung darüber an die Regierung werde sicherlich noch eintreffen. Doch keinerlei Nachricht traf ein; vielmehr verfügte Friedrich Christian am 23. Mai, daß es bei der Judenausweisung verbleibe. Da zog Leffmann Behrens stärkere Seiten auf; denn er war auch Hofbankier des Grafen von Schaumburg-Lippe, Friedrich Christian sein Schuldner.

Schon am 11. Dezember 1705 hatten sich Leffmann Behrens und Sohn an den Grafen persönlich mit der Bitte gewandt, die Schutzbriefe für die Bückeburger Juden zu erneuern; doch der Schritt war vergeblich gewesen. Deshalb bat am 2. Juni 1706 Leffmann Behrens beim Grafen nur noch für seinen Vetter Isaak Heine, diesen „Einzigen Mann", der doch unschuldig in Ungnade gefallen sei; allein in das Haus habe Isaak mehr denn 3000 Rtlr. gesteckt. Stammhaus der Familie war das spätere Gasthaus „Zur Falle". Dann erinnerte Leffmann den Grafen an die Dienste, die er selber ihm in Geldsachen geleistet. Er habe dem Grafen 20 000 Rtlr. geliehen, von denen ihm erst 5000 Rtlr. zurückgezahlt seien. Er wolle auch in Zukunft dem Grafen mit seinem Vermögen dienen, dafür hoffe er aber auf Gewährung seiner Bitte. Mit der Hoffnung: „Nachdem nunmehro alle anderen Juden aus Dero Landen gewichen, diesen Einzigen meinen Vetter, den Hofjuden Isaak Heine, Dero Gnade hinwieder zuwenden und in Gnädigen Schutz und Neuem aufnehmen werden", schloß der „Untertänig gehorsamste Diener" Leffmann Behrens sein Gesuch. Diese Eingabe hatte Erfolg. Nachdem Isaak Heine in einer Bittschrift an den Grafen noch auf die Tatsache hingewiesen hatte, daß er auf Bitten Leffmanns nach dem Tode von dessen Sohn nach Hannover ziehen sollte, der Graf aber damals entschieden hatte, daß er in Bückeburg als sein Hofjude verbleiben solle, ward am 4. Oktobre 1706 der Schutzbrief für Isaak Heine und die Seinen auf weitere fünf Jahre verlängert. Am 30. November wurden noch weitere jüdische Familien trotz der Beschwerden des Krameramts aufgenommen, so daß die Judenausweisung von 1705 gar nicht zur Durchführung kam. Nach Ablauf der fünf Jahre wurden den vergleiteten Juden die Schutzbriefe erneuert; Isaak Heines Geleitsbrief trug das Datum vom 28. September 1711. Nur wurde im nächsten Jahre den Juden aus Bückeburg der Handel mit Waren der französischen Refügiés in der Residenz verboten. Isaak Heine begegnet uns dann noch mehrfach als Sachwalter seiner Glaubensgenossen, deren Niederlassung in Bückeburg er fördert. In seinen Bestrebungen wurde er von seinem Vetter in Hannover unterstützt.

Leffmann Behrens, selber auswärtiger Hoffaktor des Grafen von Schaumburg-Lippe, hat sich mehrfach mit größtem Eifer für seine Glaubensgenossen in Bückeburg eingesetzt; auch an die Gräfin schrieb Leffmann Behrens, ferner veranlaßte er Hannoversche Beamte, deren Verwandte gleichfalls als Beamte in Bückeburg tätig waren, zu Interzessionsschreiben zugunsten jüdischer Familien, die sich an ihn gewandt hatten.

Isaak Heines Schwiegersohn wurde Joseph Hertz, ein naher Verwandter von Leffmann Behrens in Hannover, und Heine benutzte den Einfluß dieses mächtigen Hofagenten, um auch für seinen Schwiegersohn Privilegien von der lippischen Regierung zu erlangen.

Zu den Schwiegersöhnen Isaak Heines gehörte auch der Hofagent Moses Leser in Bückeburg; als Schwiegersohn des Hofbankiers war er privilegiert und zahlte nur 10 Rtlr. Schutzgeld. Nach dem Tode Heines sollte er aber, wie alle Glaubensgenossen, 25 Rtlr. zahlen. Später wird Leser amtlich als Hoffaktor tituliert.

Isaak Heine war mit seinem Sohne Salomon auch zum Hoffaktor in Lippe-Detmold aufgestiegen. Am 5. Januar 1722 unterzeichnete Graf Simon Heinrich Adolf auf Schloß Detmold die Bestallungsurkunde für Isaak und Salomon Heine, nachdem sich Vater und Sohn „untertänigst offerieret, auf Verlangen und nötigenfalls unser Gräflichen Rentkammer mit einigen Wechseln und Geldern, auch sonst in Geld-Negotiis an Hand zu gehen und jeder Zeit dazu bereit und willig zu sein, und zwar gegen ein halb per Cent monatlich Interessen". Dafür bewilligte der Landesherr von Lippe-Detmold gnädigst, „daß aus Unser Cammer denenselben pro salario vor diese ihre Mühe jährlich dreihundert fünfzig Taler von dato an gerechnet, gereichet und zur Rechnung gebracht werden sollen. Weshalben Wir diesen Bestallungsbrief (welchen Wir jeder Zeit, nach einer vorgegangenen vierteljährlichen Loskündigung wieder aufzurufen befugt sein sollen) eigenhändig unterschrieben und mit Unserem Gräflichen Cammer-Siegel bedrucken lassen."

Diese Bestallungsurkunde ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Sie zeigt, daß Isaak Heine und sein Sohn Detmolder Hoffaktoren wurden, ohne einen amtlichen Titel zu erhalten. Das Gehalt von 350 Talern jährlich ist als hoch zu bezeichnen; denn an keinem norddeutschen Fürstenhofe haben Hofjuden solch hohe Gehälter bezogen, nicht einmal die Behrens in Hannover. Der den beiden Hoffaktoren bewilligte Zinssatz für geliehene Gelder in Höhe von ½ % monatlich entspricht dagegen den damals üblichen Interessen. Die erste und die zweite Generation der Familie Heine, die uns in den Akten begegnet, stand demnach in den Diensten der beiden lippischen Höfe von Bückeburg und Detmold.

Aus Berliner Akten ergibt sich, daß ihre geschäftlichen Unternehmungen sich auch auf Preußen erstreckten. So mußte Isaak Heine 1727 für die Regelung einer Schuldforderung 50 Rtlr. an die Rekrutenkasse Friedrich Wilhelms I. zahlen. Am engsten waren jedoch die Beziehungen der Familie zu Hannover, und am 10. August 1730 erfahren wir aus Bückeburger Akten, daß Isaak Heine 74 Jahre alt ist und häufig in der Welfenresidenz weilt. Und einer seiner Söhne, und zwar David Simon, ließ sich ständig in der Welfenresidenz nieder und begründete mit seinem Sohne Heymann — oder Chajim — den Hannoverschen Zweig dieser Familie. Nach ihrem letzten Herkunftsort nannten sich diese Mitglieder auch Bückeburg. In den Steuerlisten von Hannover wird David Simon zum erstenmal 1734

genannt, gestorben ist er am 1. August 1744. Heymann Heine oder Chajim Bückeburg wird in den Steuerlisten 1775 zusammen mit Hertz Heine aufgeführt, der vielleicht sein Bruder gewesen ist; denn Heymanns jüngster Sohn hieß gleichfalls Hertz Heine. Heymann war Besitzer des Hauses Langenstraße 33, zahlte jährlich 6 Rtlr. Grundsteuer und 16 Rtlr. Servicegelder. Verheiratet war er mit einer Tochter von Leser Gans, der zu den reichsten Juden in der Welfenresidenz gehörte, wo die Familie schließlich in den Kreis der privilegierten Hofjuden aufsteigen konnte. Schon David Simon Heine hatte ein Mitglied der Familie Gans geheiratet; denn Recha Gans war Heymanns Mutter, seine Schwester Bella die Gattin des Proviantmeisters Isaak Israel. Nach dem Tode von Edel Gans am 22. Februar 1757 heiratete Heymann Heine in zweiter Ehe Mathe Eva, Tochter des reichen Meyer Samson Popert in Altona. Heinrich Heine weiß von diesem seinem Großvater nur zu berichten: er „war ein kleiner Jude und hatte einen großen Bart"; er kennt nicht einmal die Zahl seiner Kinder. Von der Großmutter väterlicherseits vermerkt der Dichter nur, daß sie eine schöne Frau war und sein Vater ihre Schönheit erbte ... Heymann besaß sechs Söhne und zwei Töchter. Die beiden Töchter starben früh; die Söhne hießen Isaak, Samson, Salomon, Mever, Samuel, Hertz, von ihnen sind Isaak, Samson und Salomon bekannter geworden.

Isaak Heine ließ sich in Bordeaux nieder und gründete dort ein Bankgeschäft; seine Söhne Armand und Michel eröffneten dann in Paris das gleichnamige Bankhaus. Michels Tochter Alice wurde in zwei Ehen erst Herzogin von Richelieu, dann Fürstin von Monaco. Salomon Heine, geboren am 19. Oktober 1767 in Hannover, gestorben am 23. Dezember 1844, gründete das Hamburger Bankhaus der Familie; sein Sohn Carl (1810—1865) war mit der reichen Cecilie Fould-Furtado in Paris verheiratet, deren Verwandte Inhaber des Pariser Bankhauses F. Oppenheim & Co. waren. Ihre Adoptivtochter wurde Gattin des Generals Michel Ney, Fürst von der Moskwa. Salomon Heines Vermögen betrug bei seinem Tode 30 Millionen Mark Banco. Aus diesem Vermögen sind auch Heinrich Heine, der Schriftsteller, und seine Witwe unterstützt worden.

Samson Heine (1764—1828), ebenfalls in Hannover geboren und dort zuerst tätig, will Proviantmeister des Herzogs Ernst von Cumberland (1771—1851) während dessen Feldzüge in Brabant und Flandern zu Beginn der französischen Revolutionskriege gewesen sein, was keineswegs unwahrscheinlich ist, wie Karpeles meint. Er war ein Günstling dieses Welfen, der 1837 König von Hannover wurde. Aus Samson Heines Tätigkeit als Kommissarius stammte seine Vorliebe für Uniformen und militärische Paraden. 1796 siedelte er nach Düsseldorf über, wo er während der französischen Besetzung Armeelieferant mit Offiziersrang war. Er heiratete 1797 Betty van

Geldern; damit verbanden sich die Hoffaktorenfamilien Heine und van Geldern. Beide Familien nahmen innerhalb des Systems der Hofjuden an deutschen Fürstenhöfen etwa die gleiche wirtschaftliche und gesellschaftliche Stellung ein. Aus hannoverschen Akten ergibt sich ferner, daß 1798 Michael und Elias Heine die Erlaubnis erhielten, die ihnen vom Herzog Ernst von Sachsen-Gotha verliehenen Prädikate als Kammeragent und Hofagent auch in der Welfenresidenz führen zu dürfen. Beide dürften ebenfalls zum hannoverschen Zweig der Hoffaktorenfamilie Heine gehören, doch konnten bisher nähere Personalangaben nicht ermittelt werden.

Bettys Urgroßvater Joseph Jakob van Geldern ist der Begründer dieser Hoffaktorenfamilie in Düsseldorf; der Name hat keinerlei Beziehung zum Adel und ist eine Herkunftsbezeichnung. Joseph Jakob war Hofkammeragent und Milizprovisor des Kurfürsten Johann Wilhelm, bei dem er in hoher Gunst stand und dem er auch als Hofbankier und Hofjuwelier diente. Er unterhielt auch geschäftliche Beziehungen nach Hannover; denn er war in Düsseldorf Vertreter des mächtigen und reichen Hofbankiers Leffmann Behrens, und am 7. Juli 1710 wurde er vom Kurfürsten von Hannover zum Faktor bestellt. Seine älteste Tochter Frad war die Gattin des Liebmann Jost, auch Liebmann der Jüngere genannt; somit trat die Familie van Geldern in verwandtschaftliche Beziehungen zur damals einflußreichsten Hoffaktorenfamilie am Berliner Hofe. Joseph Jakob oder Juspa, wie er auch genannt wird, muß demnach wirtschaftlich und gesellschaftlich schon sehr angesehen gewesen sein, wenn seine Tochter in diese stolze und reiche Familie heiraten konnte. Sein Bankgeschäft hatte Verbindungen nach Brüssel, London und Venedig; und mit dem Frankfurter Agenten Aron Beer stand er 1691 in Compagnie; 1704 schoß er dem Kurfürsten Johann Wilhelm bedeutende Summen für eine Reise nach Wien vor. Aus seinem Vermögen ließ er für sich ein prächtiges Haus mit einer „italienischen Treppe" erbauen. Juspa van Geldern zahlte 1718 allein fast $^1/_{10}$ des gesamten Judentributs. 1690 wird er zum erstenmal genannt, um 1730 ist er gestorben. Mit Johann Wilhelms Tode erlosch auch der Glanz der Familie van Geldern. In der nächsten Generation setzt bereits der wirtschaftliche und gesellschaftliche Abstieg der Familie ein. Juspas Sohn Lazarus van Geldern, Heines Urgroßvater, war mit seinen Brüdern Isaak und Emanuel Pächter der staatlichen Akzise. Eine Zeitlang war Lazarus in Wien tätig gewesen, wo er jedoch gegenüber den eingesessenen jüdischen Hoffaktoren nicht hochkam. 1727 wurde er zum Hoffaktor von Jülich und Berg ernannt. In einer Eingabe von 1735 an Köln bezeichnet er sich als Korrespondent des kaiserlichen, kurpfälzischen und herzoglich Braunschweig-Lüneburgischen Faktors Marx Schlesinger. Sein Reichtum war mehr sagenhaft als Wirklichkeit. Infolge eines Erbschaftsprozesses mit ihrem Schwager Liebmann Jost kamen

die Wohnhäuser der drei Brüder 1755 unter den Hammer; ihre Schwester Frad beanspruchte, wie sich aus Berliner Akten ergibt, 20 000 Rtlr. Mitgift und die Zinsen seit 1740, zusammen die stattliche Summe von 35 585 Rtlr., die ihr durch Bancobriefe extradiert werden sollten. Frad hat 1756 noch in Berlin gelebt; ihr Gatte war im Mai 1747 gestorben. Des Lazarus Sohn Gottschalk, gestorben 1795, der erste, der im Memoriale der Synagogengemeinde Düsseldorf mit dem Zusatz van Geldern vorkommt, war „Judendoktor"; er besaß kein besonderes Vermögen; denn neben seiner Praxis betrieb er noch ein Pfandleihgeschäft. Seine beiden Söhne studierten Medizin auf der Universität Duisburg. Joseph wurde Leibarzt des Kurfürsten; er starb in der Blüte seiner Jahre ohne Nachkommenschaft (1765—1796), und auch sein Bruder Simon hinterließ keine Leibeserben. Gottschalks älteste Tochter Johanna starb als alte Jungfer; die zweite Tochter Fanny heiratete einen reichen Gutsbesitzer, und Betty, die jüngste, geboren am 27. November 1771, gestorben den 3. September 1859 in Hamburg, wurde die Gattin Samson Heines. Ihre Eheschließung mußte sich Betty mit Hilfe der Regierung gegen ihre Glaubensgenossen erst erkämpfen. Als Samson Heine, Nachkomme von Hoffaktoren und zeitweilig selbst Hoffaktor, sich mit Betty van Geldern verband, war es keineswegs so, wie Heinrich Heine es uns in seinen Memoiren und Briefen schildert, als wenn sein Vater mit dieser Eheschließung eine besondere Eroberung gemacht hätte; denn die Familie van Geldern war längst nicht mehr das, was sie einst gewesen war, und ihre Bedeutung ist von der jüdischen Familienforschung, welche die Akten nicht kannte, weit überschätzt worden. Die Lage war um 1800 vielmehr so, daß die Familie van Geldern im Abstieg und Aussterben begriffen, die Familie Heine dagegen gerade von jetzt an einen einzigartigen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Aufstieg nehmen sollte.[6])

Aus der Ehe Samson Heine—Betty van Geldern gingen drei Söhne und eine Tochter hervor. Ihr Schicksal ist kennzeichnend für den Aufstieg von Hoffaktorenfamilien. Mit dem ältesten Sohne Heinrich Heine gewann die Familie Weltruhm. Dessen Bruder Gustav, geboren am 18. 6. 1810, wurde Oberleutnant in der österreichischen Kavallerie, gründete nach seinem Ausscheiden aus der Armee das Wie-

[6]) Auch die von mir bearbeiteten Akten: St. A. Düsseldorf: Jülich — Berg II. Nr. 5912. Caps. 58 Nr. 6. II Nr. 5633, Nr. 5767. Reichskammergericht J. 349, J. 396 und St. A. Speyer: Kurpfälzische Geheimratsakte Jülich — Berg Nr. 66, Nr. 203, Nr. 653 zeigen eindeutig den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Abstieg der Familie van Geldern.

In der „Revue des deux Mondes" vom 15. Januar 1938 hat Friedrich Hirth, später Professor in Mainz, die uneheliche Geburt Heinrich Heines behauptet, und aus diesem Grunde hätte der Dichter später sein Geburtsdatum gefälscht, nicht, um sich, wie allgemein angenommen wird, der Militärpflicht zu entziehen. Mitteilung Prof. Hirths an den Verfasser.

ner „Fremdenblatt", wurde am 30. März 1867 Ritter und am 24. September 1870 österreichischer Freiherr, am 20. Oktober des gleichen Jahres mit dem Zusatz Geldern. Er war Katholik und besaß die Rittergüter Schönkirchen, Raggendorf, Neuhof und Straßhof. Heiraten verbanden die Familie mit dem Adel der Donaumonarchie. Als vielfacher Millionär starb Baron Gustav von Heine-Geldern am 15. November 1886 in Wien. Maximilian Heine, geboren am 6. November 1807, studierte Medizin, wurde Arzt, trat in russische Dienste, brachte es bis zum Staatsrat und wurde gleichfalls nobilitiert. Später lebte er in Thüringen und Berlin, wo er auch am 6. November 1879 gestorben ist. An seinem Krankenbette weilte sein Bruder Gustav mit seinem Schwiegersohn, dem Grafen Sizzo de Noris. Heinrich Heines Schwester Charlotte, geboren 1803, heiratete 1822 den Hamburger Kaufmann Moritz Embden (1790—1866), ihr Sohn Ludwig wurde baronisiert; eine Tochter Maria ward Principessa della Rocca, deren Tochter wieder eine Prinzessin d'Estradère Mesagne. Beide veröffentlichten Erinnerungen an ihren Onkel Heinrich Heine, von dessen Ruhm alle Mitglieder der Familie zehrten.[7])

Zur Verwandtschaft der Familie Heine gehörten nach unseren Forschungen die bekanntesten Hoffaktoren einer Zeit: die Behrens, Lehmann, Gans und Israel; zur Verwandtschaft der Familie van Geldern zählten die Hoffaktoren Gomperz, Liebmann, Gans und Levi. Wie die Fäden der Verwandtschaft herüber und hinüber laufen, zeigt folgender Hinweis: Die berühmte Glückel Hameln war mit Chajim Hameln verheiratet, einem Enkel des Samuel Stuckert in Witzenhausen; dessen Enkelin Jente Gans verheiratete ihre Tochter Gela mit Salomon Gottschalk Levi aus Düsseldorf, und Bräunle, Tochter dieses Paares, wurde die Gattin des Joseph Jakob van Geldern, des Ur-Ur-Großvaters von Heinrich Heine.

Es ist auffällig, wie wenig Heinrich Heine von seinen Ahnen väterlicherseits gewußt hat, noch mehr fällt auf, daß seine Familie zu dem Stamm in Bückeburg keine Beziehungen gepflegt hat, obwohl sie dort noch eine bedeutende Rolle spielte.[8]) Isaak Heines Nachkommen haben jedenfalls einen Aufstieg genommen, wie er in der Geschichte der Hoffaktoren wohl beispiellos ist; denn im 20. Jahrhundert heirateten sie sogar in eine der ältesten und angesehensten europäischen Dynastien. Das hätte sich Isaak Heine, als er in Bückeburg um den Schutzbrief bat, sicherlich nicht träumen lassen. Heinrich Heines Stammbaum väterlicher- wie mütterlicherseits liegt heute

---

[7]) Maria Embden-Heine, Principessa della Rocca: Erinnerungen an Heinrich Heine von seiner Nichte. Hamburg 1881.

Ludwig Baron von Embden: Heinrich Heines Familienleben, Hamburg 1892.

[8]) H. Heine: Memoiren. Goldene Klassiker Teil XV. S. 81 f., 89 f, 93.

klar vor uns; seine Ahnenreihe ergibt in vier Generationen folgendes Bild:[9])

1. Joseph Jakob van Geldern 1690 — 1773 Milizprovisor in Düsseldorf, seit 1710 Hoffaktor des Kurfürsten von Hannover
2. Lazarus van Geldern Akzisepächter in Düsseldorf
3. Gottschalk van Geldern Judendoktor in Düsseldorf
4. Betty van Geldern Düsseldorf

1. Isaak Heine, Hoffaktor in Bückeburg und Detmold, ist 1730 = 74 Jahre alt.
2. David Simon Heine in Hannover
3. Heymann Heine in Hannover
4. Samson Heine Düsseldorf

5. Heinrich, Charlotte, Max, Gustav

Kehren wir zu dem Bückeburger Stamm der Familie Heine zurück. Nachfolger des Vaters, auch als Hoffaktor, wurde Levi Heine, der also die zweite Generation der Familie in Bückeburg verkörpert; Levi Heine war vor allem Hoflieferant; denn er versorgte die gräfliche Küche mit Fleisch. Diese Fleischlieferungen hatte er an Stelle der christlichen Lieferantin Wedemeyer übernommen. Nach dem Tode ihres Mannes versuchte die Witwe Wedemeyer, das Geschäft aufrecht zu erhalten und den Lieferungsverpflichtungen an den Hof nachzukommen. Als sie in Schwierigkeiten geriet, streckte ihr Levi Heine Gelder vor, damit die Witwe Wedemeyer liefern konnte. Dann stellte er am 17. September 1752 den Antrag, ihm selber die Fleischlieferungen an den Hof zu übertragen, da er ja der Wedemeyer ohnehin schon Gelder vorgestreckt habe; er werde auch billig liefern. Noch am gleichen Tage wurde das Gesuch Levi Heines auch bewilligt, und Bückeburg hatte einen neuen Hoflieferanten. Als der Sohn der Witwe Wedemeyer herangewachsen war, machte er den vergeblichen Versuch, die Fleischlieferungen wieder zu erhalten; doch Levi Heine blieb im Hofgeschäft, obwohl seine Frau geäußert hatte, sie machten sich nichts daraus, wenn sie die Lieferungen nicht behielten.

Auch Levi Heine betätigte sich sehr eifrig als Vorsteher der Gemeinde zugunsten seiner Glaubensgenossen. Selbst bis nach Portugal sandte er seinem Landesherrn Eingaben nach. Auch Geldgeschäfte erledigte er für den Grafen, war also auch Hofbankier. Er muß eine besondere Vertrauensstellung besessen haben; denn am

[9]) Freiherr Robert von Heine - Geldern in Wien teilte dem Verfasser mit, daß sein Großvater Gustav, der erste Baron von Heine-Geldern, nach Feststellungen der Familie wahrscheinlich 1800 geboren ist.

9. Januar 1769 gratulierte er dem Grafen zu seinem 37. Lebensjahr, benutzte die Gelegenheit aber zugleich, um für seine älteste Tochter, die Aron Hertz heiraten wollte, den Schutzbrief zu erbitten; 1775 danken Levi Heine und sein Sohn dem Grafen für erwiesene Gnaden. Am 6. März 1779 kam der Hofbankier um die Heiratserlaubnis für seinen Sohn Daniel ein; er sollte die Tochter des Hoffaktors Spanier heiraten. Schon am 8. März wurde das Gesuch bewilligt; dafür hatte er dem Grafen 12 Dukaten geboten.

Daniel Heine repräsentiert die dritte Generation der Familie in Bückeburg; sie verband sich, wie wir schon zeigten, mit der Hoffaktorenfamilie Spanier. Diese Familie dürfte nach ihrem Namen zu den aus Spanien ausgewanderten Juden gehören. Israel Spanier hatte bereits 1646 einen Schutzbrief für Bückeburg erhalten, seine Familie war demnach schon vor den Heine dort ansässig. Hundert Jahre später, am 17. August 1749, ernannte Graf Wilhelm den Schutzjuden Heinemann Spanier zu seinem Hofjuden, stattete ihn mit besonderen Vorrechten aus und übertrug ihm die Lieferungen für seine Hofhaltung. Heinemann Spanier sollte „bei vorkommenden Negotien" gebraucht werden, jederzeit gute Waren anschaffen und sich als ehrlicher und rechtschaffener Hofjude verhalten. Dafür wurde Spanier der landesherrliche Schutz jederzeit zugesagt. Eine Ermäßigung des Schutzgeldes erhielt Spanier jedoch nicht; sein Bruder Nathan Spanier war in Bielefeld ansässig. Sehr kapitalkräftig scheint Heinemann Spanier nicht gewesen zu sein; denn seinem Bruder schuldete er 1766 die Summe von 5000 Rtlr. Er war nicht imstande, Zinsen zu zahlen und das Kapital abzutragen, so daß sich Nathan Spanier wegen der Schulden seines Bruders an Fürst und Regierung von Schaumburg-Lippe wendete. In der Judenliste von 1787 wird Heinemann als 84jähriger aufgeführt und als mente captus bezeichnet.

Daniel Heine und sein Schwiegervater liehen auch der Hofgesellschaft Gelder und lieferten ihr auf Kredit Kleider. Zu ihren Kunden gehörte der Hofprediger Cramer, der Spanier 150 Rtlr. und Daniel Heine 20 Rtlr. für Kleider schuldete. Die Gläubiger wollten nun ihre Gelder auf einmal zurückerhalten. In seiner Not wandte sich der Hofprediger an den Grafen und bat um entsprechende Verfügung an die beiden Hoffaktoren, sich mit Ratenzahlungen zu begnügen. Aber der Graf stellte sich auf die Seite seiner Hoffaktoren und schlug das Gesuch des Hofpredigers ab. Daniels Bruder Joseph Heine gründete in Bückeburg ein Bankgeschäft, nachdem er auf mehrere Eingaben am 15. April 1787 den Geleitsbrief erhalten hatte.

Josephs Söhne Levi und Lazarus Heine, die vierte Generation der Familie, führten das Bankgeschäft fort und wurden Hofbankiers des Fürsten. In den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts machten die Gebrüder Heine jedoch Bankerott; Lazarus Heine,

der sich schuldig gemacht hatte, flüchtete zu seinem Bruder Isidor nach London. Man setzte ihm nach, ergriff ihn auch in London und wollte ihn über Hamburg nach Bückeburg transportieren, um ihn zur Rechenschaft zu ziehen, da er viele Bewohner des Landes schwer geschädigt hatte. Als aber das Schiff in Hamburg ankam, war Lazarus Heine nicht mehr darauf; es war ihm gelungen, erneut zu entfliehen. 1853 starb Lazarus Heine, ehemaliger Hofbankier des Fürsten Georg Wilhelm (1806—1860), in Australien, wo er ein Asyl gefunden hatte. Die Fürstl. Kammer erstand sein Haus in der Langenstraße für 6900 Rtlr. Erst am 1. Dezember 1868 war der Konkurs abgewickelt, hatte die Fürstliche Kammer ihre letzte Zahlung erhalten.

Levi Heine, der ältere der beiden Brüder, lebte dagegen unbehelligt weiter in Bückeburg; er war mit Edel, der Tochter Daniel Heines, verheiratet, später mit Sara Meyersberg, die ihren am 29. November 1854 verstorbenen Mann um Jahrzehnte überlebte. Sie setzte mehrfach Testamente auf, die sie bei Gericht hinterlegte, aber immer wieder abholte, um sie zu ändern. Ein anderer Sohn Joseph Heines namens Daniel machte 1853 den Geheimen Kabinettsrat von Strauß darauf aufmerksam, daß sich auf dem Boden des Heineschen Bankhauses nicht nur viele Familienbriefe, sondern auch alle Akten über die Geldgeschäfte des Fürsten mit dem Bankhaus Heine befänden. Er hielte es für richtig, diese Papiere einzustampfen, anstatt sie mit dem Hause zu versteigern. Der Fürst entschied jedoch, daß nichts dagegen einzuwenden sei, wenn das Publikum von seinen Anleihe-Geschäften Kenntnis erhielte. Außerdem sei ein Verkauf der Papiere gar nicht beabsichtigt; die Angelegenheit möge man ruhen lassen. Wo diese Papiere, die uns wichtige Aufschlüsse über die Familie und ihre höfischen Beziehungen geben würden, geblieben sind, konnte bisher nicht festgestellt werden.

Der Konkurs der Gebrüder Heine hat die Familie keineswegs aus den Diensten des Bückeburger Hofes verdrängt. Ihr jüngster Bruder Simon Heine war 1826 Student der Medizin in Göttingen; zusammen mit seiner Schwester Blümchen bat er die Bückeburger Gerichtsbehörden um die Großjährigkeitserklärung. Dieser Simon Heine, Josephs jüngster Sohn, wurde später Arzt und Hofrat des Fürsten; er starb auf einer Reise in Italien und liegt in Florenz begraben.

Es ergibt sich demnach nach den Akten folgendes Gesamtbild der Hoffaktorenfamilie Heine:

A) in Bückeburg

1. Generation: Isaak Heine, sein Vetter: Leffmann Behrens in Hannover

2. Generation: Levi Heine, Isaaks Sohn,
Moses Leser, Isaaks Schwiegersohn
3. Generation: Daniel Heine, Levis Sohn, Schwiegersohn des Hoffaktors Heinemann Spanier
Joseph Heine, Levis Sohn
4. Generation: Levi Heine,
Lazarus Heine,
Simon Heine, Josephs Söhne.

Dauer der Wirksamkeit: 1682 bis Mitte des 19. Jahrhunderts.

B) in Detmold wirkten als Hoffaktoren zu gleicher Zeit:
1. Generation: Isaak Heine
2. Generation: Salomon Heine und sein Sohn

C) In Hannover lebten von der:
2. Generation: David Simon Heine, Sohn Isaaks, dort 1734 zum erstenmal genannt, gest. 1. August 1744.
3. Generation: Heymann Heine oder Chajim Bückeburg gest. 18. September 1780,
Brüder? Hertz Heine D. Simons Sohn 1775 genannt
4. Generation: Chajims sechs Söhne:
Isaak Heine — Bordeaux
Samson Heine (1764—1828) — Düsseldorf
Salomon Heine (1767—1844) — Hamburg
Meyer Heine
Samuel Heine
Hertz Heine

Neue archivalische Quellen zur Geschichte der Familien Heine und van Geldern

Geheimes Staatsarchiv Berlin-Dahlem

Rep. 9 y 2 Fasc. 55. Innen: Isaak Heine zu Bückeburg, 1722—1732.

Rep. 1 Abtlg. VI Conv. 5 Acta Intercessionalia 1736—1740. Innen: Jost Liebmann, Familie van Geldern.

Staatsarchiv Hannover

Calenberg 23. IX Nr. 56. Angelegenheiten der Schutzjuden 1706 bis 1714. Innen: Leffmann Behrens' Fürsprache für die aus der Grafschaft Bückeburg ausgewiesenen Juden.

Hannover 9. Prädikat B. Vol. I. Innen: Michael und Elias Heine

Nr. 9 1798.
Hannover 92. LXXVII. Nr. 4. Die diesseitigen Agenten zu Düssel-
D II 1. Bl. 1-48 dorf betr. 1710-1728. Innen: Jakob van Geldern.

Lippisches Landesarchiv Detmold

Hoheits- und Polizeisachen. XXXVII. Juden in der Grafschaft Lippe IX.
II. *Nr. 9.* Atteste für die Juden, 1715 ff. Innen: Isaak Heine und sein Sohn Salomon Heine 1722.

Archiv der Regierung von Schaumburg-Lippe in Bückeburg, seit 1939 im Staatsarchiv Hannover deponiert.
Dep. 65. Schaumburg-Lippe, Rep. 2. Jetzt Schaumburger Br. A. Nr. 2:
H 24
J. 23.
J. 26a
J. 26b
J. 26c. Innen: Familie Heine und Ihre
J. 26e Verwandtschaft.
J. 26f
J. 34
J. 49b
Dep. 65. Schaumburg-Lippe Rep. 3. Jetzt *Schaumburger Br. A. Nr. 3*
Nr. *1a, 1b, 1n*
Nr. *11* Innen:
Nr. *17a, 17b* Familie Heine,
Nr. *23* Konkurs Heine
Nr. *28a, 28b, 28c,*
Nr. *104, 134, 135, 136, 137*

Staats-Archiv Gotha.
Geh. Archiv U U — IV h 142

ANHANG

Neue Urkunden zur Geschichte der Familien Heine und van Geldern
Schutzbrief für Isaak Heine aus Rinteln an der Weser zur Niederlassung in Bückeburg vom 25. September 1682

St. A. Hannover: Schaumburger Br. Arch. Des. 2 J No. 26a Vol. I

Des Hochgeborenen Grafen und Herren H. Friedrich Christians GzSLuSt Sr. hochgräfl. gnd. wir verordnete und heimgelassene Räte tun auf jetzt hochgedacht. Sr. hochgräfl. gnd. Uns desfalls de dat. paris den 17./27. Aug. dieses Jahres zugekommene speciale gnd. Verordnung hiermit kund und bekennen, daß hochgemelte Sr. hochgräfl. gnd. auf untertäniges Anhalten Isaac Hainen Juden, aus Rinteln bürtig, mit seinem Weibe N. N. und Kinderen, so sie zusammen zeugen werden, auch Hausgesinde gleich andern Juden in hiesigem dero Anteil der Grafschaft Schaumb. in dero gnd. Geleit, Schutz und Schirm genommen dergestalt, daß ihm erlaubt ist, sich allhier in Bückeburg häuslich niederzulassen, doch daß er hier in Bückeburg seine Sr. hochgräfl. gnd. Unter-

tanen noch sonstigen einigen Christen er weder mit Worten oder Werken an Sonn-, Feier- oder Werktagen durch Treibung seines Gottesdienstes oder auch sonsten keine Ärgernisse gebe und solches bei Verlust des Schutzes und anderweiter Bestrafung.

Damit er aber sich und die Seinige durch zu bringen habe, soll ihme

1.

Freistehen und erlaubt sein, Hantierung zu treiben wie von alters die Juden in dieser Grafschaft tun mögen und Herkommens, soweit von Sr. hochgräfl. gnd. sotaner Handlung nicht vorhin durch anderen erteilte Privilegia eingeschränkt ist, zumal er dann mit keinen Waren handeln soll, womit die zunftmäßige Kaufleute in der Stadt Bückeb. bis anitzo Hantierung getreiben und welche bei denselben in gehöriger Güte und um billigen Wert zu bekommen sein. Von dem Schlachten und Fleischverkaufen aber soll er keine Profession machen, doch daß ihm, was er selbst in seinem Hause benötiget, zu schlachten unbenommen bleibe, so soll er auch in Kaufen und Verkaufen niemand vorsätzlicher Weise betrügen und hintergehen, gleichfalls sich vorsehen, daß er gestohlene oder bei anderen niedergesetzte Güter nicht an sich kaufe oder tausche, würde er das tun, ob ers gleich nicht gewußt, und der Herr des Guts sich ergeben, und genugsam Beweis und Kundschaft bringen, daß es gestohlene oder deponierte Güter, so soll er dieselben ohn allen Entgelt dem Herren restituieren, inzwischen ihm frei bleibt, sich an seinen Verkäufer zu erholen, da er aber wissentlich gestohlene Güter an sich bringen würde, soll er noch darüber mit Ernst bestraft werden.

2.

Die Pferde, so ihme etwa versetzt werden, soll er den Debitoren Jahr und Tag zum besten halten und innerhalb solcher Zeit wieder der Debitoren Willen sie nicht veräußern, sollten aber hernach dieselben nicht reluirt und eingelöset werden, noch der Schuldner weiter um gewöhnlichen Zins dieselbe stehen zu lassen und ihm handeln können, mag er um deren Distraction an der hochgräfl. Cantzelei hieselbst anhalten, da ihm dann nach rechter Verordnung die Justiz unverzüglich soll administrirt werden, der Überschuß vom Capital, Zinse und Distractionskosten, bleibt nach Verordnung gemeiner Rechten dem Debitori und Herrn des verpfändeten Guts reservirt.

3.

Gleich wie nun in diesem Schutzbriefe obgenannter Sr. hochgräfl. gnd. schutzverwandter Jude mit seinem Weib und Kindern auch unentbehrlichem Hausgesinde begriffen, also hat es den Verstand, solang näml. die Kinder unverheiratet bei ihren Eltern sich aufhalten und für sich kein Gewerb und Hantierung treiben, wann sie sich aber verheiraten oder absonderlichen Handel führen, sollen sie innerhalb den nächsten sechs Wochen, so sie imittelst Sr. hochgräfl. gn. Schutz nicht erlangt (welchen zu geben oder abzuschlagen dero billig und frei bleibt), dies Land räumen und sich darin bei fünf Tlr. Strafe nicht weiter häuslich finden lassen.

4.

Auch wird namens oft hochgedacht Sr. hochgräfl. gnd. unsers gnd. Herrn ihme Isaac Hainen versprochen und zugesagt, daß, wann er oder seine Frau verstirbt und die überlebende Person sich wiederum befreien wollte, daß dann, wann solches an hochgräfl. Canzelei allhier vorher angemeldet und mittels einer Discretion und Ongeld in Sr. hochgräfl. gnd. Cammer zu liefern der Consens erhalten, die neugeehlichte Person und sonst keine mehr der abgestorbenen Freiheit genießen und in diesen Schutz und Geleit mitbegriffen sein sollen.

5.

Wann und so lange er, der schutzverwandter Jude und seine mit beschriebene gegen Sr. hochgräfl. gnd. dero Untertanen und sonsten männiglich geleit- und schutzmäßig sich verhalten, werden und wollen Se. hochgräfl. gnd. sie gegen männiglich hie in dero Grafschaft und Angehörungen für Unrecht und Gewalt

gnädig schützen und schirmen, sie sonsten auch bei gleich und recht gleich anderen dero Untertanen handhaben und vertreten.

6.

Woferne aber er, der Jude, oder jemand der Seinigen sich nicht geleitmäßig verhielten, sollen er oder dieselben vor der hgräfl. Cantzelei und nicht vor einigem derer unter derselben stehender Gerichte (als denen Se hochgräfl. gnd. desfalls keine Jurisdiktion gestehen) in gebührliche Strafe genommen werden. Sollte man darunter Unterschleif verspüren, soll ernste Fahndung darauf folgen, gestalt Se. hochgräfl. gnd. auf keinerlei Wege zu geben wollen, daß dieser oder jener dero schutzverwandte Juden für anderen in- oder ausländischen Juden sich besprechen, und von denselben über einiger unter ihnen vorfallenden Streitigkeiten erkennen lassen. Werden sie aber darüber betreten oder dessen überführt, soll dieser gleich anderen Sr. hochgräfl. gnd. schutzverwandten Juden so dessen schuldig befunden, Sr. hochgräfl. gnd. in zwanzig Tlr. unnachlässiger Strafe gefallen sein.

7.

Hingegen soll und will oft gemelter Jude für sich, sein Weib, Kinder und Gesinde jährlich und alle Jahr, solang dieser Schutz währet, auf Michaelis, womit vor Einlieferung dieses Schutzbriefes der Anfang zu machen, zehn Tlr. ohne einzigen Fehl in Sr. hochgräfl. gnd. Cammer erlegen und zu zahlen schuldig sein.

8.

Und weilen auf Specialbefehl mehr hochgedacht Sr. hochgräfl. gnd., in dero Namen wir diesen Schutzbrief erteilt und Se. hochgräfl. gnd. zumal nicht gestatten wollen, daß von dero Untergerichten Schutz erteilet, oder von denselben dero schutzverwandten Juden einig Schutzgeld unter was für Praetext oder Namen solches auch geschehen möchte, abgefordert werde, so wollen wir kraft angezogener gnd. Verordnung diesem gleich anderen Sr. hochgräfl. gnd. Schutzverwandten Juden ernstlich und bei willkürlicher Strafe verboten haben, Schutzgeld an andere zu erlegen, und da ihm solches angemutet würde, Se. hochgräfl. gnd. oder dero nachgesetzte Cantzelei davon untertänigen und schuldigen Bericht zu tun, und Schutzes da wieder zu gewärtigen.

9.

Dieweilen jedoch, solang dieser und andere Sr. hochgräfl. gnd. schutzverwandte Juden in bürgerlichen Häusern wohnen und die ihnen erlaubte Hantierung treiben, nicht unbillig, daß sie auch nach Proportion die bürgerliche Lasten mit tragen helfen, so wollen Se hochgräfl. gnd. geschehen lassen, daß auch dieser Jude nach den ordentl. Anlagen die Contributiones gleich anderen schutzverwandten Juden mit abtragen, jedoch wann sie dabei für anderen wollten beschwert werden, daß sie sich dann bei der Cantzelei darüber gebührlich beklagen, die Notdurft vorbringen und recht Verordnung erwarten mögen und sollen.

10.

Schließlich bleibt viel hochbedachte Sr. hochgräfl. gnd., wann sie dem Juden einhalb Jahr vorher die Ankündigung tun lassen, reservirt, diesen dero Schutz nach Gefallen aufzuheben, falls aber er, der Jude, sich nicht geleitmäßig verhielte, sein sie an solche halbjährige Aufkündigung nicht verbunden. In Urkund dessen allen ist das gräfl. Cantzelei-Secret hierunter gedrückt. So geschehen, Bückeb. 25 7er 1682.

Letztes Blatt: Rückseite: Isaac Heinen zu Bückeburg Schutzbrief
Cantzelei-Gebühr solvit 6 Tlr.

Isaak Heines Eingabe an den Landesherrn von Bückeburg um Rücknahme der Ausweisverordnung von 1706.

St. A. Hannover: Schaumburger Br. Arch. Des. 2 J No. 49 b

Hochgeborener Graf,

Gnädiger Landes- und Schutzherr.

Ist jemahlen eine traurige Botschaft zu unsern Ohren gekommen, sind jemahlen unsere Gemüter für Angst, Furcht und Schrecken gleichsam erstaunet. und zu Boden geschlagen, so ist es gewißlich, Gnädiger Herr, seithero gestern, da in dero hohen Namen gegen den 26. Mai 1706 dero Land- und Grafschaft zu räumen uns angedeutet und nach Ablauf solcher geringen Zeit uns fernerer Schutz will versaget werden.

Nun ist Ew. Hochgräfl. Excell. von selbst bekannt, daß unser der meiste Teil aus armen Leuten bestehet, die ihr Leben kümmerlich durchbringen, und durch ehrlichen Handel und Wandel den Ihrigen soweit Brot schaffen, daß sie es von andern vor den Türen zu suchen nicht bedürfen, diejenige aber unter uns, so der Höchste in etwas mehr gesegnet, haben sich eigene Häuser angeschaffet. sich mit Anschaffung Immobilien seßhaft gemacht. und ihr meistes und barerste Vermögen an Hohe und Niedrige, Adel und Unadel, Bürger und Bauren vorgestrecket, dannenhero es für dieselbe und insbesondere für mich, Isaac Heinen, zumahlen hart, ja gleichsam zu meinen gänzlichen und zumahlen unverdienten Ruin und Verderb ausschlagen würde, wann Ew. Hochgräfl. Excell. Ungnade mich so hart treffen sollte, daß mir der Schutz gleich andern aufgesaget. sein und bleiben müßte, wohl erwogen ich mich jederzeit eines ehrbaren Wandels beflissen, mit keiner Betrügerei oder Teuscherei mich bemenget. sondern einen jeden so begegnet, daß Ew. Hochgräfl. Excell. selbst dero Gnädiges Gefallen über mein Verhalten, wie Leefman Behrens bei Absterben dessen Sohns mich nacher Hannover ziehen wollte, derogestalt geäußert, daß Sie in meinen Transport nicht gehehlen, sondern mich in Bückeburg behalten wollten, welche hohe Gnade mich dann veranlasset, daß ich mit Hintansetzung der mir anscheinenden Avantagio zu Bückeburg zu bleiben resolviret und der untertänigen Hoffnung Ew. hochgräfl. Excell. Gnädigen Schutzes auf die wenige übrige Zeit meines Lebens zu genießen mich flattiret. Ich habe in solchen untertänigen Vertrauen auf Ew. Hochgräfl. Excell. beständige Hulde und Gnade, nicht nur allein ein ansehnliches in Verbesserungen meines Hauses verwandt, selbiges um ein merkliches vergrößert, und zu meiner Nahrung optiret, sondern so zu sagen mein ganzes Vermögen, mein Wohl und Wehe beruhet einzig und alleine, auf den Ausschlag, der uns Juden angedeuteter und uns allen zwar sehr harter, mir Isaac Hein aber ganz fataler und meinen gänzlichen Verderb nach sich ziehender Verordnung, maßen, wann Ew. hochgräfl. Excell. darauf bestehen sollten, so bringen Sie mich zwar umb den meisten Teil des von mir sauer erworbenen geringen Vermögens. Sie würden aber ihrem Lande auch zugleich dermaßen den Credit entziehen, daß andere sich hieran spiegeln, und es Armen und Notleidenden hiernächst an Zuflucht fehlen würde, sich zu helfen. Gleich wie nun der Höchste der Welt ihre Obrigkeit gesetzet, zu welcher die Bedrängten ihre Zuflucht in ihren Nöten nehmen, selbige auch nach dem expressen Befehl des großen Gottes barmherzig sein sollen, gleich wie Euer Vater im Himmel barmherzig ist, derwegen auch die zeitige Herrschaften Götter auf Erden oder des Höchsten Statthalter genannt werden, damit sie nach dem Exempel dessen, so Himmel und Erden regieret, auch Barmherzigkeit und Gnade pflegen und unsern an alle diejenige, so zu Sie ihre Zuflucht nehmen. Also kommt die ganze, durch obige harte Anzeige ganz erschrockene und gleichsam erstarrete Judenschaft. absonderlich aber ich Isaac Heyn, zu Ew. hochgräfl. Excell. meine untertänige und fußfällige Zuflucht zu nehmen, untertänig und inständigst ersuchend, Sie geruhen, unsere Schutzbriefe noch auf etliche Jahre zu renoviren und zu continuiren, mir aber allenfalls die Gnade zu erweisen und selbigen bis

auf ein Jahr nach meinem Leben zu extendiren. Gott, der einen Trunk kalten Wassers nicht unvergolten läßt, wolle diese Gnade Ew. hochgrl. Excellence mit seinem reichen Segen vergelten, ich werde aber nicht unterlassen, mit allem ersinnlichem Respekt bis an mein Ende zu beharren.

Ew. Hochgräfl. Excellence
untertäniger und gehorsamster Knecht,
Isaac Heyne für mich und namens der erschrockenen Judenschaft in der Grafschaft Schaumburg.

Bestallung für Isaak Heine und Salomon Heine 1722 zu Hoffaktoren für Lippe-Detmold

L. A. Detmold. Hoheits- und Polizeisachen XXXVII
Judensachen XIX. II Nr. 9

Wir Simon Henrich Adolph Regierender Graf und Edler Herr zur Lippe, Souverän von Viamen und Ameyden, Erbburggraf zu Utrecht p. urkunden hiermit, nachdem der Jude Isaac Heine und sein Sohn Salomon Heine sich untertgst offeriret, auf Verlangen und nötigenfalls Unser Gräfl. Rentkammer mit einigen Wechseln und Geldern, auch sonst in Geld-Negotiis an Hand zu gehen und jederzeit dazu bereit und willig zu sein, und zwar gegen einhalb pro Cent monatl. Intresse; so haben Wir gnädigst gewilliget, daß aus Unser Cammer denenselben pro Salario vor diese ihre Mühe jährlich dreihundertfünfzig Tlr. von dato angerechnet, gereichet und zur Rechnung gebracht werden sollen. Weshalber Wir diesen Bestallungs-Brief (welchen Wir jederzeit, nach einer vorangegangenen vierteljährigen Loskündigung wieder aufzurufen befugt sein wollen) eigenhändig unterschrieben, und mit Unserem Gräfl. Cammer-Siegel bedrucken lassen. So geschehen auf Unserer Residenz, Schloß Detmold, den 5. Jan. 1722.

Simon Henrich Adolph
RGz Lippe.

MISCELLANEA

PROPHEZEIUNG DER MAGIERIN SIBYLLA (4./5. JH.)

(Mundus origo mea est)

Ed. Bernhard Bischoff; Mélanges Ghellinck (1951), S. 138 ff.

Erster Versuch einer metrischen Übersetzung.

Ursprung mein ist die Welt; doch die Seele hab' ich vom Himmel.
Meinen keuschen Leib schüttert gänzlich der Gott.
<Was mir Gott legte ins Herz, das will ich den Menschen verkünden,>
Wenn demütiger Sinn gläubiges Herze beseelt.
Früher schon wurde in Versen so manches Lied euch gesungen,
Doch das Gedicht, das ich jetzt schreibe, das kennet nur Gott.
Himmlischer Heimat Feste zunächst durch sein Wort hat geschaffen
(als vollkomm'nes und herrliches Werk und als ganz große Gabe)
Zu Beginn des Lichts und vor dem Chaos Gott selber:
Anfang ohn' Ende ist Gott, Gott auch Urheber für alles.
Er hat beseitigt das Dunkel, getrennt von der lieblichen Nacht und
Festgesetzt den Tag und bestimmt, daß Nächte und Tage
Mit ihren Leuchten sich wechseln und durch das Gestirn sich bewegen
Und durch der Dinge Kreis, die die Jahrhundert' erneuern.
Über die Länder ergoß er die Flut, eine Gabe von oben.
Aber nachdem Gott der Herr die Wasser in Ufer gezwänget,
Ward er als erster vom Himmel in eigenem Auftrag geboren,
Stieg auf Erden herab als Kind unberührter Jungfrau,
Auf purpurnem Nacken den Kranz mit sich tragend für immer.

Und Gott Vater sich eigen selbst nahte sich bei der Geburt, und
Einig war die Seele und einig der Geist seines Sohnes,
Nur der Name geteilt, ungeteilt die göttliche Herrschaft.[1])
Seine Geburt hat der Magier im Auftrag der Sterne verkündet,
Und herabstieg das Lamm, das kaum das Weltenrund faßte.
Annehmen wollte er dennoch die Glieder des menschlichen Körpers.
Aber in geistiger Frische der Tugend, vom keuschesten Leibe,
Bleibet er selbst auf ewig jung und vermag nicht zu altern.
Er allein allmächtig wird später den Erdball entsünd'gen,
Und der Sproß ist der Vater ja selber, in beiden ist e i n Geist,
Eine einzige Macht, e i n Wille, der niemals geteilt ist.
Und mit des Vaters Tugend beherrscht er den friedlichen Erdkreis,[2])
Heimkehrend dann in den Himmel, ins goldene Haus seines Vaters.
Preiset inbrünstig mit lauter Stimme den mächtigen Herren!
Mich läßt Er prophezei'n, der das ganze Weltmeer umfasset.
Höchster Gott Vater, <du Zuflucht> und Hoffnung der Deinen,
Höchster Sohn des Vaters, des Ursprung bestehet im Logos,
Die ihr eueren Willen gar gnädig im Geiste vereinigt,
Ihr legt mir ins sterbliche Herz die geheimsten Gedanken,
Die zu wissen verbietet die höhere Weisheit des Höchsten:
Gegenwart und Vergangenheit und die Zukunft zu künden,
Welche Furcht uns treibt, welcher Geist die Seele bedränget,
Welches Schicksal die Kön'ge beherrscht oder göttliches Walten
(Auch der Könige Seelen beinflußt eure Bestimmung),
Wie die Völker stürzen und Frieden nimmer erstehet,
Sondern Seuchen und Fieber und schädliche Hitze des Klimas,
Ein mondähnlicher Schein entsteht und Verfinst'rung der Sonne,
Und der Ansturm des Meeres in Wechselbewegung das Land netzt.
Die ihr den Sternen Namen, Gestirnen Zeichen gegeben,
Ihr laßt die heißen Quellen im Innern der Erde entströmen,
Über brennende Wiesen die Lavaströme enteilen (?).
Euch ist bekannt das Feuer der Sonne; zu wissen vermögt ihr
Menschengedanken, und selbst nur gedachte Sünden ihr kennet.
Sag, was treibst du, o Mensch, einen Teil des Körpers vernichtend?
Höchster Gott, überlaß mich doch nicht dem Blut und dem Feuer!
Wenn nur die Seele du rettest, wann du die Körper vernichtest!
Und ich weiß, daß meine Gestalt in mir kehret zurücke.
Ja, ich erwarte das Feuer, doch Feuer genügt nicht dem Feuer.[3])
Zweimal brennend ertrag' ich den Zorn und die Drohung des Mächt'gen.
Fürcht' ich mich doch, wenn Er aufsteht, dem dienet der oberste Äther.
Kommen wird jener Tag, dessen Stunde der Höchste nur kennet.
Die uns zu wissen (der Vater) verwehrt und dem Sohne versagt hat.
Doch ich möchte das nimmer behaupten; er weiß doch den Zeitpunkt.
Welcher Vater sich selbst, sich nicht unterscheidet vom Vater.
Der kann es wissen, denn ihm ist dieselbe Macht ja beschieden.
Dann erleiden wir alle gebührend verschiedene Strafe.
Dann wird manch Vater (?) den Höchsten fürchten und Tränen erwecken,
Sieht er, wie seine Söhne (?) vom Wirbel der Flamme gequält sind,

[1]) Zu diesem gemäßigten Monarchianismus vgl. v. 29 f., 60—64.

[2]) V. 31 = Verg. Ecl. 4, 17.

[3]) „Letzten Endes hoffe ich noch auf das Feuer (denn das Feuer des Weltbrandes ist ja von Gott angeordnet), ich habe also nicht genug an dem einen Feuer, ich muß doppelten Brand fühlen: 1. das Feuer des Gerichts, das mir droht, und weil ich den Zorn des Allmächtigen erregt habe, 2. das Feuer der Ehrfurcht vor dem, der sich zur Herrschaft über die neue Erde erhebt". (Hermann W e l l e r brieflich).

Wie die Feuerkraft wächst und kein Ende setzet den Peinen.
Dann sind machtlos die Reiche, und keine Macht hat mehr der Kön'ge
Purpur und bunte Gewänder, noch Kronen mit Perlen geschmücket,
Noch das Zepter, das ihnen war anvertraut für ein ganzes Jahrhundert.
Nichts vermögen die Künste, kein Wahrsager kommet zu Hilfe.
Müde jetzt alles schwankt: die Ehre, die Macht und die Herrschaft.
Gottvater selber verbirgt sich im Reich des schneeigen Äthers.
Er gewährt seinen Heil'gen den Sitz des strahlenden Glanzes.
Flehentlich beten wir alle, der Zorn möchte finden ein Ende.
Kommen nur wenige Heil'ge mit reinem Herzen zusammen;[4])
Richtig im Herzen verehrten sie immer den mächtigen Herrgott,
In deren Herzen gewohnt hat die nährende Kraft seines Geistes;
Sie, die immer in ehrlichem Streben Gebote erfüllten,
Tüchtig Gott immer gepriesen nud demütig haben geflehet
Und alle Tage und Nächte ihm haben entgegengeseufzet.
So Er euch, seine Heil'gen, anredet gar gnädigen Sinnes:
„Seht, ich bin's, der das Firmament und die Sterne geschaffen[5])
Der in zwiefachem Lichte den Erdenball ließ erstehen,
Länder und Meere gegründet, die Seelen hat ausströmen lassen,
Der mit den Händen Gelenke verteilte über die Glieder,[6])
Der den Knochen das Fleisch beigab und das Mark in die Knochen,
Der die Sehnen gefügt hat und Adern gefüllt mit dem Blut, und
Der die glänzende Haut mit klebendem Schlamme gebildet,
Der einsetzte die Seelen und mehrte der Herzen Empfindung,
Der den Seelen die Nahrung vermittelt, den Körpern die Speise,
Der auch Reichtum gegeben den Flüssen, den Fluren Metalle,
Der gab reine Quellen, den Quellen entsprechende Wasser,
Großvieh, Schafe und Ziegen, sowie das Geschlecht der Geflügel,
Der nach Absond'rung des Blutes die Milch in die Euter geschlossen,
Der hat gewollt, daß das Gras auf dem Trocknen in Furchen ergrüne,
Der die zierlichen Halme in Ährensamen geschlossen,
Der die Erde mit bunter Pracht der Blumen geschmückt hat,
Der für die lieblichen Bienen und ihre Behausungen sorgte,
Der den Äpfeln durch Feuchte ließ wachsen die rundlichen Früchte,
Der die Weinberge gab und Adern im Innern der Erde (?).
So sorgt' ich für den Menschen, verwehrt' ihm nicht eig'ne Erfindung.
Doch unbedankt bleib' ich, und den Dank dafür erntet ein andrer.
Dies Werk wird mit Verdiensten verglichen, der Lohn mit den Taten.
Berge und Felsen verehr'n sie und Widder, Stiere und Grotten,
Standbilder, Quellen, Altäre, sogar ein leeres Grabmal!
Vögel geben Vorzeichen, und Sonne und Mond sie anbeten.
Doch sie verachten den Schöpfer, verlassen den mächtigen Herren.
Sehet auf mich: warum hab' ich mit Blut euch alle erlöset,
Wo doch die Menschen den irdischen Herrnsitz haben vertauschet?
Größer war ihre Gier als die Angst vor der Finsternis Dunkel.
Daß mir die Seele gehört, wird sie mich rechtzeitig suchen (?)." —
Nehmet doch an mit keuschem Leib die Gebote im Herzen!
Die ihr Tränen vergießet, erzeigt euch würdig des Lohnes!
Ja, es drängen die Jahre; zum Ende Jahrhunderte eilen,
Das nur Gott kennt und das zu wissen er mir hat versaget.

---

[4]) 77-83: Akrostichis KRISTUS (im lat. Text: CRISTVS).

[5]) Zu 84 ff. vgl. Or. Sib. 8, 361 ff.

[6]) 87 ff. stimmen fast wörtlich überein mit Or. Sib. 2, 221 ff. Prof. H. Hommel denkt an stoischen Einfluß (Poseidonios): vgl. Nemesios von Emesa, De natura hominis I p. 39; M. Pohlenz, Stoa und Stoiker, Zürich 1950, 9,75. 316 f. 388 (briefliche Mitteilung).

Ich weiß nur, was ist und was prophezeit wird im Liede.
Alles, was uns hat gehört, verschwindet; die Sterne erblassen;
Auf löst sich die Erde; die armsel'ge Luft wird verkehret.
Ist entzogen das Blut, verenden (?) die Menschengeschlechter.
Taten beschweren den Menschen, Gedanken verderben den Schuld'gen.
Doch es bittet und fleht, der Glaube mög' tilgen die Sünden.
Jeder ersteht aus dem Stoff, den er hergibt, dann aus sich selber (?).
Gott wird den Reinen den Glanz auf ewig lassen bestehen,
Und die die Palme verdienen, den Keuschen gewähret er Wohnung.
Unter solchem Herrn wird der Reiche nicht haben mehr Platz; der
Arme wird reich jetzt sein, der tief im Herzen geglaubt hat.
Sünder keine Gnade erhalten und keine Belohnung.
Das ist der Richtweg des Lebens: im Übermaß Gutes zu tun und
Sagen, was lieb ist und was der höhere Urheber gern hat (?),
Streben(?) nach dem, was die schlichte Natur im Menschen genährt hat:
Seht, ich armseliger Mensch hab' das Lied, das ich wußte, gesungen.
Möge es nicht der verfluchte Gerichtstag, die Stunde der Endzeit,
Falls ich's verdiene, entraffen, die Seele mir bergen im Himmel.
Dort ist das Leben nicht kurz, keine Jahre gibt es dort oben.[7])

Alfons Kurfess.

CHRISTENTUM UND GESCHICHTE

(Bemerkungen zu einem Buche Herbert Butterfields)

Dieses große Thema ist in den letzten Jahren wieder lebendig geworden, denn der Mensch, der aus der — wenn auch nur relativen —Sekurität des Daseins sich versetzt sieht in die Bedrohnisse der Katastrophen, wird auf die Ur- und Grundfragen seiner Existenz zurückgeführt. Die in deutscher Übersetzung vom Engelhorn-Verlag in Stuttgart mit diesem Titel herausgebrachten Vorträge von Professor Herbert Butterfield in Cambridge (1948 vor Hörern aller Fakultäten und dann im britischen Rundfunk gehalten) haben in England mit einer Auflage von 27 000 Stück eine recht beachtliche Verbreitung gefunden. Wir würden eine Auseinandersetzung mit diesem Buch auch von deutscher Seite her sehr begrüßen. Aus verschiedenen Gründen: Einmal um der Sache willen und dann, weil in den Vorträgen wiederholt das deutsche Schicksal als Paradigma Verwendung findet, aber auch die Selbsttäuschungen in der westlichen Welt durchaus in ein kritisches Licht gerückt werden.

Gewiß: dieses Buch über „Christentum und Geschichte" ist ein sehr englisches Buch; es ist hervorgegangen aus den englischen Erfahrungen von Geschichte und Politik in den letzten Jahrzehnten und es zeigt uns die empirisch-induktiv-rationale Methode des englischen Denkens, immer vom Konkreten und dem Beispielhaften ausgehend.

Wenn Geschichte zur Katastrophe wird, ist der Mensch zu einer neuen Besinnung auf das Wesen der Geschichte, in der er handelnd, leidend und urteilend steht, aufgerufen. Butterfield vollzieht diese Besinnung unter Abstreifung aller gängigen Geschichts-Philosophien oder Geschichts-Theorien vom Boden des Christseins her. Dabei vermeidet er, die Argumentation von einer bestimmten konfessionellen Dogmatik her zu führen. Er entwickelt zunächst ganz allgemein den Gegensatz vom Gott der Geschichte (biblisch-christlich) gegenüber dem (mehr heidnischen) Gott der Natur; während der Mensch in der Natur mehr vom kosmisch-zyklischen Denken angezogen wird, ist der Mensch in der Geschichte den Katastrophen gegenüber gestellt und damit der ganzen Fragwürdigkeit des Wesens Mensch, wie er sich in der Geschichte zeigt.

[7]) Eine philologische Bearbeitung des, besonders metrisch, verwahrlosten Textes folgt in einer philologischen Zeitschrift.

Die erste kritische Wendung, die Butterfield beim Eintritt in die Untersuchung vollzieht, ist gegen die „Autorität der Geschichts-Wissenschaft" gerichtet: er erweist die Begrenztheit und die häufige Irreleitung des Geschichts-Bewußtseins durch die Aufstellung von Kausalketten in dem doch so ungemein feinmaschigen Gewebe des Geschehens seitens der Fachhistoriker. Solche vom Historiker vorgenommenen Verknüpfungen von „Ursachen und Wirkungen" erzeugen oft einen „Schein von Bestimmtheit und Endgültigkeit, der auf einer optimistischen Täuschung beruht" (S. 23). Butterfield warnt schon den bloßen Tatsachenforscher vor der „intellektuellen Arroganz" (27), vor der Anmaßung falscher Autorität, die sich in allen Wissenschaften breit macht. Der Geltungsbereich der historischen Tatsachenforschung — deren Existenzberechtigung natürlich nicht angegriffen werden darf und soll — ist jedoch begrenzt; denn der „Schrei nach einer Deutung des menschlichen Dramas ist kein Schrei nach Tatsachenforschung" (33), sondern nach dem Dichter, dem Propheten, dem Philosophen, dem Theologen, der einen „K o m m e n t a r" zu geben hat zu dem Drama des menschlichen Lebens, „zu der vollen, wilden, vielgestaltigen, komplizierten Erzählung von dem, was unzählige Personen getan haben", einen Kommentar, der brauchbar ist, den Weg durch „den Dschungel der Ereignisse" (32) zu bahnen. Nur in der Religion — oder in einem Religions-Ersatz! — findet der Mensch zu einer Gesamtauffassung des geschichtlichen Geschehens; denn „unsere endgültige Deutung der Geschichte ist die höchste Entscheidung, die wir zu treffen haben" (34); — „es geht um unsere Entscheidung über den Glauben, über die Gesamthaltung allen Dingen gegenüber und die Art, wie wir unser Leben verwirklichen wollen" (34). In diesem Sinne ist Geschichtswissenschaft ohne Voraussetzung gar nicht denkbar: „Unter Historikern sind wie auch anderswo d i e B l i n d e s t e n d e r B l i n d e n diejenigen, die unfähig sind ihre eigenen Voraussetzungen einer Prüfung zu unterziehen und infolgedessen unbekümmert annehmen, daß sie keine machten!" (57)

Für den Christen, der sich der Betrachtung und Beurteilung der Geschichte zuwendet, ist die erste Voraussetzung zu allem Weiteren das Bewußtsein davon, daß alle Menschen Sünder sind. Wenn die menschliche Natur nicht von Grund aus defekt wäre, könnte nicht verstanden werden, warum in den kritischen Zeiten der Menschheit immer wieder der brutale Egoismus, die Niedertracht, das Gemeine, die Habgier, die Wollust und was nicht alles sonst noch aus der Küche des Teufels sichtbar würde. In den geordneten Zeiten ist der Mensch nicht besser, aber der „Schweinehund im Menschen" (um diesen Ausdruck aus dem preußischen Militär zu übernehmen) ist nur mehr oder weniger diszipliniert, gefesselt oder zugedeckt. „In ruhigen Zeiten kommt der Mensch in der Tat leicht dazu, sich in Illusionen zu wiegen" (43); so konnte es geschehen, daß „diese letzte Generation so viel zu leiden hatte infolge der Oberflächlichkeit ihrer Idealisten und der geistigen Armut ihrer selbst ernannten Propheten" (43). Hierzu hätte Butterfield auch ein Wort von Bismarck (Gedanken und Erinnerungen) zitieren können, in dem dieser „vor dem g e m e i n g e f ä h r l i c h e n I d e a l i s m u s" der Herrschenden gewarnt hat.

Von hier aus wendet sich der Verfasser der Schuldfrage zu: wer trägt die Schuld in der Welt von heute, wenn wir den erneuten Durchbruch von Selbstgerechtigkeit, Machtgier, Selbstherrlichkeit, Haß und Korruption ins Auge fassen? „In der modernen Gesellschaft ist ein jegliches mit allem andern derart verquickt, daß die Eigensucht des Menschen eine Katastrophe bewirken kann, ohne daß es möglich wäre, einem Einzelnen die Schuld in die Schuhe zu schieben" (48). Der Verfall müsse also nicht „das Werk eines abgrundschlechten Ungeheuers sein", wie die Propaganda so gern behauptet. „I n d i e s e r W e l t d e r H a l b w a h r h e i t e n u n d d e s P h a r i s ä e r t u m s, d i e w i r P o l i t i k nennen" (55), sollte der Historiker mit dem Schuldurteil recht vorsichtig sein: es wäre besser, meint Butterfield, dieses Urteil „bis zum jüngsten Gericht zu verschieben, denn das Entwirren des Knäuls geht über das Vermögen des Menschen hinaus". Die Geschichtsforschung deckt vielmehr die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen auf; ja, die Menschen werden „eine Tragödie um die andere heraufbe-

schwören durch eine träge, nicht nachgeprüfte Lehre vom Menschen" (57), die unter uns besonders mit dem Optimismus der Aufklärung so weithin in Schwang gekommen ist.

Das wichtigste Kapitel des Buches ist vielleicht das dritte, in dem der Verfasser „das Gericht in der Geschichte" behandelt; denn hier kommt er zur Erörterung der Frage, ob der Historiker in der Lage ist, das Gericht Gottes in der Geschichte zu erkennen und aufzuzeigen. Butterfield ist es darum zu tun, den „sittlichen Faktor" in der Geschichte nachzuweisen, und deutlich zu machen, daß die Nemesis sich in den Gang der Geschichte selber einschaltet als „sittliche Vergeltung". Die sittlichen Gerichte gehören nach seiner Auffassung geradezu zum Wesen der Geschichte, auch wenn sie oft sehr spät kommen. Hier durchdringt ihn ganz die Vorstellung von der Immanenz der Nemesis, eine Vorstellung, die ja auch außerhalb des Christentums nicht unbekannt ist.

In diesem Zusammenhang werden nun vom Verfasser die beiden deutschen Niederlagen von 1918 und 1945 als Paradigma für seine These genommen; er begründet sie freilich in einer Art und Weise — darin unserer Meinung nach ein Opfer des in England seit Beginn des deutsch-englischen Gegensatzes vorherrschenden Propaganda —, die von der einfachen Tatsachenforschung her so nicht haltbar ist; denn seine These lautet: in diesen beiden Niederlagen fällte Gott sein Urteil über den deutschen Militarismus, das Preußentum, ja eigentlich über das Haus Hohenzollern! (61) Wir wollen hier keineswegs darüber rechten, ob in der deutschen Katastrophe Gericht gehalten wurde, nur kann Butterfield nicht glaubhaft machen, daß die von ihm genannten Angeklagten wirklich die Anzuklagenden und die von der Geschichte Verurteilten sind. Nach unserer Meinung tragen nicht die Hohenzollern seit dem Großen Kurfürsten, nicht das Wesen des preußischen Staates und auch nicht der 1813 mit der allgemeinen Wehrpflicht geborene deutsche Militarismus „die Schuld" am deutschen Schicksal, sondern viel eher z. B. die National-Demokratie, die 1848 nach dem Muster im Westen ins Leben getreten ist. Demokratie und Nationalismus sind und bleiben Zwillingsbrüder, 1776 und 1789 geboren. Andererseits, um nur eines anzuführen: Wären die Hohenzollern 1918 im Amt geblieben, dann hätte es nie eine Hitler-Diktatur gegeben, weil Hitler dann nie die Wehrmacht in die Hand hätte bekommen können. Wie seltsam nehmen sich diese 1948/49 formulierten geschichtlichen Urteile heute 1953 aus, da vom Westen so lebhaft die Forderung der deutschen „Remilitarisierung" erhoben wird!

Butterfield ist bei der Erörterung dieses „Musterbeispiels vom Gericht in der Geschichte" immerhin so fair, daß er sein Urteil einschränkend erklärt: er halte an diesem „gültigen Beispiel eines sittlichen Gerichts innerhalb der Geschichte" fest, bis er davon überzeugt werde, daß seine Auffassung von diesem Kapitel der Geschichte revisionsbedürftig ist (61). — Wir meinen, es ist revisionsbedürftig. Butterfield macht sich übrigens ausdrücklich die deutsche Kriegsschuldthese von 1914 nicht zu eigen, sondern folgt in seiner Auffassung Temperley.

Nicht ohne Bedenken freilich liest man in diesem Zusammenhang des Tadels der preußischen Eroberungen (wobei er die Politik Friedrich des Großen und Bismarcks im allgemeinen lobend hervorhebt), daß „die Taten Roms und die Eroberung Englands durch die Normannen deutlich zeigen, daß der Gang der Geschichte nicht naturnotwendigerweise ein unvermeidliches Gericht über alle Eroberer mit sich bringt — sie zeigen, daß der Himmel häufig dem Menschen eine Chance gibt, die Folgen seiner eigenen Gewalttätigkeit wieder auszugleichen und das Böse, das er verübt hat, später in Gutes zu verwandeln" (61). Liegt hier nicht der Keim zur Entfaltung einer Lehre von der Rechtfertigung des Üblen durch den Erfolg? Unter dem Gesichtspunkt des sittlichen Faktors in der Geschichte scheint uns das allerdings eine ganz und gar zu verwerfende Lehre.

Zum rechten Verständnis von Butterfields Position gehört freilich, daß er das Pharisäertum, dem wir Deutschen so oft im Westen zu begegnen meinen, ganz klar ablehnt: „Wir täuschen uns selber, sagt er, wenn wir glauben, dadurch daß

Deutschland mit dem Sieg unserer Waffen vom Gericht ereilt wurde, hätten wir selber, die wir hierbei als Instrumente Gottes wirkten, uns als tugendhaft erwiesen" (63). Auch England steht unter dem Gericht. So rückt die Aussage über den Nachbarn als vom Gericht Gottes erfaßt aus dem „Kompetenz-Bereich der Geschichtsforschung" (75) heraus; denn eine solche Wahrheit kann nach seiner Meinung nur wirksam werden, wenn die betroffene Nation sie im Angesicht Gottes selbst ergreift. Daraus ergibt sich der Schluß: „Man kann in der Tat den Begriff des Gerichtes nicht in die Geschichte einführen, ohne bald auf paradoxe Situationen zu stoßen" (63). Nach dem Gang durch vielfältige Erwägungen kommt der Autor zu dem Schluß, dem wir zustimmen müssen, weil dadurch die Vorstellung von dem Gericht Gottes in der Geschichte aus der Zuständigkeit der fachwissenschaftlichen Arbeit verlagert wird in das Gewissen der Betroffenen, wenn er sagt: „Jedenfalls gibt das Gericht, das im Zusammenhang der Geschichte stattfindet, sowieso keinem von uns das Recht, den Richter über andere zu spielen . . . In einem gewissen Sinn sind alle Aussagen, die wir zu diesem Thema machen können, und alle sittlichen Urteile, die wir über die menschliche Geschichte fällen können, nur dann gültig, wenn wir sie auf uns selber beziehen, und nur insofern nützlich, als wir für uns selbst die Folgerungen daraus ziehen" (75).

Nach solchen Untersuchungen über das Gericht in der Geschichte, wird der Verfasser an der Hand von Betrachtungen über die Zeit der großen Propheten im Alten Testament zu den „tragischen Konflikten" hingeführt. Vor ihm steht das erschütternde Problem der „unverdienten Katastrophen" (94), aus dem er keinen andern Ausweg sieht als den, welchen das 53. Kapitel des Jesaias (das vielleicht aus derselben Zeit stammt wie das Buch Hiob) vom „leidenden Knecht" und vom „stellvertretenden Leiden" (98) aufweist. „Auf keine Art und Weise kann man das Tragische aus der Geschichte hinwegraisonnieren" (99). Den oberflächlichen Moralismus muß Butterfield deshalb verwerfen, ebenso wie alle messianischen Geschichts-Konstruktionen, über die er sehr Beherzigenswertes sagt. Er entlarvt den „messianischen Betrug des 20. Jahrhunderts": „Nur noch einen kleinen Krieg gegen den letzten Feind der Gerechtigkeit, dann wird die Welt gereinigt sein, und wir können beginnen, das Paradies zu bauen" (52)!

Das geschichtliche Geschehen ist viel zu komplex als daß wir Menschen diese fein verschlungenen Gewebefasern auseinander legen und der Vorsehung Gottes mit unserer historischen Tatsachen-Forschung auf die Spur kommen könnten. Aber doch hat es seine Bedeutung, ob wir in der Betrachtung der Geschichte etwas von der Vorsehung Gottes zu ahnen vermögen. Hier wird von ihm mit Anerkennung der Rankeschen Geschichtsschreibung gedacht.

Wer sich vom Zwang der Vorstellungen frei machen will, der von so mancher geschichts-philosophischen Entwicklungslinien-Führung oder von billigen messianischen Wunschträumen ausgeht, der folge einmal der sowohl rationalen wie gläubigen Gedankenführung dieses Cambridger Historikers — auch wenn er nicht allem seine Zustimmung geben kann. *G. A. Rein.*

BUCHBESPRECHUNGEN

Antike Religionen

Hubert Schrade: Götter und Menschen Homers, Stuttgart (W. Kohlhammer) 1952, 314 pp., 49 Abb. auf 31 Tafeln.

Wie in den meisten Wissenschaftszweigen, so hat sich auch in *homericis* die ganze Problematik der modernen Forschung so hoffnungslos kompliziert und spezialisiert, daß man für diejenigen Werke besonders dankbar sein muß, die den Zugang zu den Dingen auch weiterhin all denen offen halten wollen, die aus innerer Anteilnahme diesen Zugang suchen, ohne die vielschichtigen Voraussetzungen des Spezialisten zu besitzen. Das neue Buch

von H. Schrade, das in erster Linie vom Text und Kontext der homerischen Gedichte ausgeht und sich erfolgreich bemüht, den aus den Worten des Dichters sprechenden Geist nachzuempfinden und wieder lebendig werden zu lassen, gehört zu den Werken, denen die Aufgabe zufallen kann, dem Fernerstehenden den *horror* zu nehmen, die aber auch durchaus auf dem modernsten Stand der Einzelforschung beruhen und selbst in wichtigen Punkten unsere Kenntnis zu vertiefen und weiterzuführen vermögen. — Anstelle der möglichen Einzeleinwände gegen die verschiedenen Argumentationen des Vf. sei hier nur ein — allerdings mehr oder weniger äußerliches — prinzipielles Bedenken erhoben: Die große Ausführlichkeit der Darlegungen, gelegentliche Wiederholungen von Gedankengängen, die breit angelegten Inhaltsparaphrasen etc. lassen m. E. das Originelle und Neue des Buches manchmal nicht plastisch genug herauskommen; eine gewisse Komprimierung des Inhalts und auf der anderen Seite eine häufigere *expressis verbis* gegebene Konfrontierung und Absetzung der eigenen, neuen Ergebnisse gegenüber landläufigen Vorstellungen oder abweichenden Theorien (etwa von Walter F. Otto und Karl Reinhardt) wäre nur von Vorteil gewesen. So aber besteht die Gefahr, daß zahlreiche wirklich fördernde und weiterführende Gedanken von der Fülle des gebotenen Stoffes schier erdrückt werden, etwa die guten Bemerkungen über die in den verschiedensten Bezirken des homerischen Lebens und Denkens wirkenden Anregungen, die aus dem Orient kommen, — Hinweise, die deshalb so bedeutungsvoll und nachdenkenswert sind, weil gerade H. Schrade durch seine Untersuchungen über die Gottesvorstellung und das Menschenbild des Vorderen Orients und über ihr Verhältnis zur Kunst (Der verborgene Gott, 1949) die besten Voraussetzungen für eine richtige Beurteilung dieser schwierigen Fragen mitbringt.

Die in reichem Umfang mitgegebenen Anmerkungen bergen u. a. zahlreiche Lit.-Hinweise, in denen kaum Wichtiges übersehen ist; das beigegebene Bildmaterial ist trefflich ausgewählt und hervorragend reproduziert.

Alfred Heubeck.

Fritz Schachermeyr: Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens; Verlag Leo Lehnen G. m. b. H., München 1950, 222 pp.

Der Verfasser versucht in dem vorliegenden Werke, die Ursprünge des Poseidonglaubens bis zu seiner Entstehungszeit zurückzuverfolgen, und gibt uns dabei wertvolle Einblicke in die Entstehung des griechischen Götterglaubens überhaupt. Im 1. Kapitel gibt er eine Übersicht über das heutige Wissen und den Stand der Forschung im Zusammenhang mit der ägäischen Vorgeschichte und zeigt die Problemstellung dabei auf. Im 2. Kapitel, weitgehend methodologisch, behandelt er die Poseidonkulte der historischen Zeit. Der Verfasser hält sich dabei an die etymologische Deutung des Namens, die uns Kretschmer gegeben hat: ποτιδάν, ποσιδάν, von πότις, πόσις, und Δᾶ, der Name einer ägäischen Erdmutter. Somit würde Poseidon heißen: Gemahl der Δᾶ, Γα (ια). Viele Texte unterstützen diese Verbindung von Poseidon mit Gaia. Im weiteren untersucht er die Kultspuren und unterscheidet dabei dorische und vordorische Elemente; die letzteren findet er vor allem in Attika und Arkadien, doch nur in Arkadien haben sie sich bewahrt. Die alten Kultelemente sind die Pferdegestalt des Gottes, der ἱερὸς γάμος mit der Erdmutter, die auch Roßgestalt hat, die Verbindung des Poseidon mit der unterirdischen, chthonischen Welt und sein Charakter als Fruchtbarkeits- und Wasserdämon. Neu ist die Pegasos-Mythe sowie seine Gestalt als Meeresgott, wobei dies letztere der jonischen Kolonisation und der homerischen Umformung zuzuschreiben ist. Im folgenden, wohl dem aufschlußreichsten Teil des Werkes, analysiert er eingehend den Unterschied der Auffassung des Pferdegottes zwischen dem Hirten- und Bauernglauben der Frühzeit und derjenigen der ritterlichen mykenischen Periode. (Kapitel III und IV). Durch die Be-

deutung des Pferdes in der mykenischen Zeit tritt ein Wandel des Glaubens auf, eine ‚ritterliche Abzweigung' erscheint, und vor dieser, d. h. vor 1600, gab es nur die bäuerliche Auffassung. Im Kapitel V folgt eine Untersuchung über die Bedeutung des Pferdes bei den Indogermanen im allgemeinen; hier findet Schachermeyr überall zwar ‚poseidonische Vorstellungen', doch keine eigentliche ‚Poseidonsgestalt'. Auch fehlt hier stets die Verbindung zur Erdmutter: dies sei ein mediterranäer Zug. Die einwandernden Griechen haben die amorphe Vorstellung eines Pferdegottes bei ihrer Einwanderung mitgebracht, die dann im Kontakt mit der ägäischen Welt anthropomorphisiert wurde. ‚Wie sich das Volk der Griechen als Mischung aus indogermanischen Zuwanderern und ägäischen Autochthonen nunmehr neu bildete, bildete sich auch eine indogermanisch-ägäische Mischreligion', p. 130. Im darauf anschließenden Abschnitt behandelt Sch. die Entstehung und Wandlung des Poseidon-Glaubens im Rahmen der frühgriechischen Religionsgeschichte und die mediterranen Elemente seines Kultes; die beiden letzten Kapitel beschäftigen sich mit der Pegasos-Mythe und der Vorstellung des trojanischen Pferdes.

Das Werk ist eine erschöpfende Monographie und bringt ungeheuer viel wertvolles Material, auf dem die Forschung noch lange fußen wird. In der reichhaltig angeführten Sekundärliteratur fand ich nirgends das im Kriege in der Schweiz erschienene Buch von Paula Philippson erwähnt: Thessalische Mythologie, Zürich 1944, die darin zu eigenartigen Ergebnissen über die Verbindung von Zeus mit Poseidon kommt. Wenn Sch. auf Seite 58 meint: die Langseiten des Sarkophages von Hagia Triada wären Vorstellungen eines ‚rein-minoischen' Totenrituals, so vergleiche man jetzt damit M. P. Nilsson: The minoan-mycenaean Religion and its survival in greek religion, Lund 1950 [2], der p. 440 auf den mykenischen Einfluß hinweist. Wenn es p. 60 heißt, die Dioskuren seien ursprünglich ‚als ein Paar von Schimmeln gedacht', so sei wiederum auf Nilsson hingewiesen, der im 1. Teil seiner ‚Griechischen Religionsgeschichte' (pp. 381) auf ein in Sparta heimisches Heroenpaar aufmerksam macht, das später mit einem Götterpaar verschmolzen wurde. *Clemens Bruehl.*

Anton Moortgat: Tammuz; der Unsterblichkeitsglaube in der altorientalischen Bildkunst. de Gruyter & Co., Berlin 1949, 154 pp, 60 Abb., 62 Taf.

Im vorliegenden Werke untersucht M. den Unsterblichkeitsglauben an Hand der archäologischen Zeugnisse des mesopotamischen Raumes. Die Arbeit bringt solch eine Fülle von neuartigen Ergebnissen, die mit einer, heute wohl nur dem Verfasser eigenen, enormen Sachkenntnis geboten werden, daß wir uns auf eine Wiedergabe der hauptsächlichsten Gedankengänge beschränken. M. behandelt die ‚zeitlosen Motive' der orientalischen Kulturen und beginnt mit dem ‚Lebensbaum zwischen zwei Tieren' (Schafen, Ziegen oder Stieren). Dieses Motiv und seine Erweiterung wird bis und seit etwa 1500 v. Chr. verfolgt, wobei die Figur eines Mannes bedeutsam ist, der in der Frühzeit zwischen den Tieren dargestellt ist und diese mit den Blüten des Baumes füttert. Es ist der Beschützer der Herden und der Vernichter der wilden, auf Beute jagenden, Raubtiere. Trotz seiner äußerlichen Veränderung bleibt dies Motiv immer gleich, bei seiner allmählichen Verbreitung werden die Zeichnungen nur immer komplexer. Im Tammuz-Glauben der Frühgeschichte ist die Bildkunst Spiegel des Tammuz-Mythus, in der Mesilimzeit dagegen des Tammuz-Kultes; der königliche Hirte hütet die Schafe von Inanua (Ishtar); in der Gestalt des Dumuzi (Herr der Schafe?) ist er die Inkarnation der Vegetation. In diesem Zusammenhang wird auf das starke chthonische Element seines Wesens hingewiesen und seine Stellung im sumerischen Totenglauben. Die nackte Figur auf akkadischen Friesen, die immer wieder erscheint, deutet M. als Tammuz in seinen verschiedenen Erscheinungsformen: dies im Gegensatz zu H. Frankfort, der gerade auf Grund der Vielzahl der Erscheinungen meint, es han-

dele sich um verschiedene Figuren. (vgl. auch sein Buch: Kingship and the Gods; A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature; Chicago, the University of Chicago Press, 1948). Wenn die Moortgat'sche Deutung stimmt, ist die Gestalt des Hirten als Herr über Leben und Tod im ganzen alten Orient verbreitet gewesen und so mag das Fortdauern von Tammuz in West-Asien in der Verkleidung von Marduk, Adonis oder Attis erklärt werden. Am Ende seines Werkes weist M. noch kurz auf den wichtigen Einfluß des sumerischen Tammuzglaubens zum früh-christlichen Symbolismus hin und erwähnt dabei auch die Verbindung, die von der romanischen Plastik zur früh-sumerischen Skulptur geht. *Clemens Bruehl.*

Günther Roeder: Volksglaube im Pharaonenreich, Verlag W. Spemann, Stuttgart, 1952, 273 pp.

Bei der zahlreichen und vielseitigen Literatur zur ägyptischen Religionsgeschichte, die im Laufe der letzten Jahrzehnte erschienen ist, fehlte bisher immer noch eine umfassende Darstellung des ägyptischen Volksglaubens, d. h. von dem, was sich der einfache Mann zu den verschiedensten Zeiten der ägyptischen Geschichte unter seinen Göttern vorstellte, wie sein religiöses Leben sich abspielte und welches die Voraussetzungen seines Glaubens waren. Der bedeutende Ägyptologe Günther Roeder, Lehrer an drei Universitäten, zeitweilig im Dienste der ägyptischen Staatsregierung und ehemaliger Leiter der ägyptischen Abteilung der staatlichen Museen zu Berlin, hat sich nun in dem vorliegenden Bande dieser Aufgabe unterzogen und in wahrhaft souveräner Art all die Elemente der ägyptischen Religionsgeschichte aufgezeigt, die bisher, völlig zu Unrecht, vernachlässigt wurden.

Nach einem kurzen Überblick über die ‚geschichtliche Zeit der Pharaonen' wird in sechs Kapiteln die Entstehung der religiösen Vorstellungen, ihre geographischen Grundlagen, die Gottheiten mit ihren Mythen, der Toten- und Jenseitsglaube, die Frömmigkeit im täglichen Leben und die Wirkungen auf das umgebende Ausland dargestellt. Besonders aufschlußreich und neuartig ist das zweite Kapitel, in dem der geographische Hintergrund der ägyptischen Religiosität beleuchtet wird. Da die einzelnen altägyptischen Gaue mit den zu ihnen gehörenden religiösen Vorstellungen systematisch behandelt werden, entsteht ein faszinierendes und in manchem neuartiges Bild, das auch dem Forscher viel Anregendes vermittelt. Die Darstellung stützt sich durchgehend auf die Quellen selbst, mit denen der Verfasser sich seit über vier Jahrzehnten beschäftigt und von denen er gerade jetzt neue Übersetzungen (im Artemis-Verlag, Zürich) veröffentlicht hat. — Die über 500 an den Seitenrändern gezeichneten Hieroglyphen beleben den Stoff und erleichtern das Eindringen in die oft recht verwickelten Zusammenhänge, wie überhaupt die Ausstattung des Bandes mit seinen zahlreichen Textabbildungen und Tafeln besonders ansprechend ist. Als Ergänzung zur neuesten Literatur wäre noch zu nennen: J. Vandier: La religion égyptienne, Presses Universitaires de France, Paris 1944, mit besonders ausführlicher Bibliographie, und die kürzlich erschienene Bibliographie von Jean Sainte Fare Garnot: Religions égyptiennes antiques: Bibliographie analytique 1939 bis 1943, Paris 1952. *Clemens Bruehl.*

Franz Joseph Dölger: Antike und Christentum; Kultur- und religionsgeschichtliche Studien. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlg., Münster in Westfalen 1950, Band VI: Heft 4, p. 240 bis 360.

Über ein Jahrzehnt mußten die Bezieher der von F. J. Dölger im Jahre 1929 gegründeten und weitgehend von ihm selber geschriebenen Zeitschrift ‚Antike und Christentum' auf die Vollendung des 6. Bandes warten: nicht nur sein allzu früher Tod im Jahre 1940 war die Ursache davon: der Herausgeber der nun erschienenen 4. Lieferung, Theodor Klauser, berichtet, daß der ganze Satz dieser Folge 1944 vernichtet wurde und erst jetzt ein neuerliches Setzen möglich war. — Das Heft

enthält mehrere Aufsätze und Untersuchungen von Dölger, unter denen die erste weitaus die bedeutsamste ist; D. geht dem Gebrauch des Wortes ‚Heiland' in der Anwendung auf Jesus Christus nach, im Zusammenhang mit dem Gebrauch dieses Wortes für den ‚Heiler' Asklepios. Er findet, daß sowohl die christlichen (Apologeten, Klemens) wie auch die heidnischen Schriftsteller (Kelsos) einen ganz bewußten Unterschied zwischen dem Heiland Jesus und dem Heiland Asklepios machen, und daß dieser letztere immer wieder gebraucht wurde, um das christliche Bild und seine Wertung herabzumindern. Umgekehrt aber wiesen die Christen die heidnischen Angriffe auf Christus immer wieder mit dem Hinweis auf Asklepios zurück; das bedeutsamste Beispiel hierfür: Arnobius, Adversus nationes I, 41, (p. 254 zitiert). Abschließend untersucht D. die lateinischen Übersetzungen des Wortes σωτήρ sospitator, salutificator und salvator. — Von den anderen Aufsätzen seien noch genannt: Christus als himmlischer Eros und Seelenbräutigam bei Origenes (p. 273), ‚Dioskuroi': Das Reiseschiff des Apostels Paulus und seine Schutzgötter (p. 276) und Christliche Grundbesitzer und heidnische Landarbeiter', ein Ausschnitt aus der religiösen Auseinandersetzung des 4. und 5. Jahrhunderts (p. 297). Stellenregister, Wort-, Sach- und Gelehrtenverzeichnis beschließen den Band. Vom 7. Jahrgang an soll die Zeitschrift auch Untersuchungen anderer Gelehrten veröffentlichen: wir hoffen und wünschen ihr, daß sie in der Folge wieder regelmäßig erscheint!

Clemens Bruehl.

Christliche Religionsgeschichte

Oscar Cullmann: Petrus / Jünger — Apostel — Märtyrer (Das historische und das theologische Petrusproblem), Zwingli Verlag, Zürich 1952, 282 pp.

Diese „erste wissenschaftlich fundierte evangelische Darstellung des Apostels in deutscher Sprache", wie es in der Verlagsankündigung heißt, zeigt klar den Grund, warum es so viele Bücher über Paulus und so wenige über Petrus gibt. An allen entscheidenden Stellen seines Lebensganges, die der Gestalt markantes Profil geben könnten, ist die Überlieferung unsicher oder die Bedeutung strittig. Wir wissen nicht: War e r der Leiter der Urgemeinde oder Jacobus? Wie unterscheidet ihn sein Apostolat von anderen Mitgliedern des Jüngerkreises? Ist er in Rom Märtyrer geworden oder nicht? Und schließlich, was war die petrinische Theologie? Alle diese Fragen werden aber überschattet von der nach der Exegese von Matthäus 16, 17-19, die behauptete Gründung der römischen Kirche auf seine Person.

C. 's Werk ist im Grunde keine Monographie, sondern eine Vereinigung subtiler und ausgewogener Einzeluntersuchungen zu den genannten Streitfragen, die das Verdienst hat, den Leser jeweils mit Problemlage und Diskussionsstand bekannt zu machen, ehe Verf. vorsichtig und wohlargumentiert eigene Auffassungen vorbringt. Ich referiere einige von C.'s Ergebnissen, die meist viel bon sens haben und daher wenig sensationell wirken:

Petrus habe unter den Jüngern zu Lebzeiten Jesu eine Vorrangstellung besessen und sei nach dessen Tod der erste Leiter der Urgemeinde in Jerusalem gewesen. Beim Verlassen der Stadt (Acta 12, 17) sei die Leitung an Jacobus übergegangen, von dem er in seinem neuen Amt als Leiter der judenchristlichen Mission abhängig gewesen sei (30-57). Eine weitere Hauptthese C. 's ist, daß P. „theologisch nicht sehr weit von Paulus entfernt ist", sondern ihm „innerhalb des Zwölferkreises am nächsten steht'" (68). Dies wäre das extreme Gegenstück zur Tübinger These, an der noch H. Lietzmann u. a. festgehalten haben. Ja, C. schreibt dem Petrus sogar die paulinische Soteriologie zu und macht ihn auf Grund zweier παῖς τοῦ θεοῦ Stellen seiner Reden zum Vertreter einer besonderen Gottesknechts-Theologie (70).

Was die Streitfrage des Martyriums Petri in Rom angeht, bleibt C. auf der traditionellen Linie. Er bejaht die Wahrscheinlichkeit eines Martyriums unter Nero nach sehr kurzer Hirten-

tätigkeit, weil er die literarischen Zeugnisse — zumal 1. Clem. 5 — für glaubhaft hält, die archäologischen Forschungen hingegen die Frage nicht klären können. Auch die jüngsten vatikanischen Grabungen (vgl. jedoch anderslautende Zeitungsmeldungen neuesten Datums) haben bisher das Petrusgrab nicht identifizieren lassen (169).

Der ganze zweite Teil des Werkes behandelt die exegetisch-theologische Frage, ob sich aus Matth. 16, 17 ff. ein bischöfliches Sukzessionsprinzip (Schlüsselamt) im Sinne der ausschließlichen Bindung an den Bischofssitz Rom als die Cathedra Petri und somit der römische Primat dogmatisch begründen lasse. Diese Frage wird verneint, bejaht hingegen, daß der historische Petrus von Jesus auserwählt und als der Fels — als Person und nicht vertret- oder übertragbar — bestimmt worden sei, „auf dem Christus seine Kirche immer wieder baut, so lange es eine solche auf Erden geben wird" (268).

Das Buch Cullmanns ist eine respektable Leistung und legt einen guten Querschnitt durch die petrinischen Probleme. Seine eigenen Urteile sind wenig extrem und bieten selten Anlaß zu scharfen Gegenstellungen. Selbst im katholischen Lager wird die irenische Haltung des Verf. auch in den konfessionell recht heiklen Streitfragen stark positiv empfunden werden, und C. (vgl. S. 43, Anm. 63) legt betont Wert darauf. Selber würde ich trotz C.'s Darlegungen auch weiterhin den P. nicht so nahe zu Paulus stellen trotz ihres gemeinsamen Namenstages im Kirchenkalender, sondern ihn stärker auf der Linie des historischen Jacobus sehen, den ich allerdings ebenfalls nicht für einen extremen Gesetzeseiferer halte. Sowohl der von Tyrus bis Laodizea neue Gemeinden gründende Petrus wie der Jerusalemer Bischof Jacobus des pseudoklementinischen Romans vertreten in der Missionspropaganda unter den Heiden einen durchaus universalistischen Standpunkt. Paulus aber erscheint in diesem Roman als der eigentliche Widersacher des Petrus; sein gesetzesfreies Evangelium und die Legitimität seines Apostolats werden von diesem auf das heftigste angegriffen (vgl. meine „Theologie und Geschichte des Judenchristentums" 118—135; 306—308; 418 bis 434). Und warum können die ursprünglichen Verhältnisse in diesen z. T. alten Schriften nicht wahrheitsgetreu wiedergegeben sein?

Hans Joachim Schoeps

Jaeger Wernerus, Gregorii Nysseni Opera auxilio aliorum virorum doctorum edenda curavit, Vol. VIII, pars I: Gregorii Nysseni opera ascetica ediderunt Wernerus Jaeger, Johannes P. Cavarnos, Virginia Woods Callahan, Leiden E. J. Brill 1952, VII und 416 S.

Mit besonderer Freude zeige ich das Erscheinen des 1. Bandes der Opera ascetica Gregors von Nyssa an, denn dadurch wird der wissenschaftlichen Welt ad oculos demonstriert, daß das gewaltige Unternehmen des früher in Berlin lehrenden Prof. Jäger, trotz aller durch den Naziterror heraufgeschworenen Hindernisse, nicht zum Erliegen gekommen ist. Es ist eine lange Zeit seit dem Erscheinen des 1. Bandes, der die gegen Eunomius gerichteten Schriften brachte (1921), vergangen. Als eine glückliche Fügung muß es bezeichnet werden, daß Jäger in seinem neuen Wirkungskreis an der Harvard Universität nicht nur die Mittel, sondern auch die von ihm geschulten Mitarbeiter gefunden, die unter seiner Leitung an der Riesenaufgabe weiter schaffen. Wenn wir im Vorwort lesen, daß die Schriften Gregors, über etwa 1200 Codices zerstreut, überliefert sind, vermögen wir zu ahnen, was es heißt, eine den modernen Anforderungen genügende kritische Ausgabe sämtlicher Werke des Nysseners vorzubereiten.

Der vorliegende Band, dem bald drei weitere Bände folgen werden, bringt fünf Schriften aus der Gruppe der Ascetica. Auch hier vermag Jäger, so wie ehedem bei der Edition der gegen Eunomius gerichteten Werke, abgesehen von der Herstellung eines kritischen Textes, die Wissenschaft durch andere quellen- und überlieferungsgeschichtliche Erkenntnisse zu bereichern. Wir erfahren, daß der bei Migne 46, 287—306 vorliegende Text

der Schrift De instituto christiano nur ein schlechtes Exzerpt des jetzt vollständig gefundenen Traktats ist (S. 1 bis 89). Dieser wichtige Fund erlaubt dann weiterhin die quellenkritisch wichtige Feststellung, daß der sogen. 2. Brief des Makarius (Migne 34, 409 bis 441) zu einem guten Teil wörtlich aus dem genannten Traktat übernommen ist. S. 91—142 und S. 143—214 erhalten wir den kritischen Text von De professione christiana (Migne 46, 237—250) und von De perfectione (Migne 46, 251—286). Die Schrift De virginitate ist von J. P. Cavarnos (S. 215—343) ediert, und schließlich schenkt uns S. 345—414 Virginia W. Callahon den kritischen Text der Vita s. Macrinae. Es ist selbstverständlich, daß die neu edierten Texte trotz der Fülle und Kompliziertheit des handschriftlichen Materials mit der vollendeten Meisterschaft des Philologen, die wir bei Jäger gewohnt sind, erarbeitet und gewonnen wurden. Auch über die von seinen Schülern dargebotenen Texte hat der hervorragende Gelehrte seine schützende Hand gehalten. Die den einzelnen Schriften vorausgeschickten „Praefationes" können als Musterbeispiele angesprochen werden, an denen und durch die junge Gelehrte in concreto in die Geheimnisse der kritischen Editionsarbeit eingeführt werden. Nähere Mitteilungen über die handschriftlichen Grundlagen der Texte können im Rahmen dieser Anzeige nicht gemacht werden. Wie viel mühevolle Arbeit angesichts der reichen Überlieferung geleistet werden mußte, erhellt z. B. daraus, daß für den Traktat De professione christiana nicht weniger als 38 Handschriften erstmals untersucht und beurteilt wurden.

Mit aufrichtigem Dank für die in diesem opus laboriosum verborgene große Mühe werden wir jetzt diese endlich in zuverlässiger Textform dargebotenen Väterschriften zur Hand nehmen. Es braucht nicht besonders betont zu werden, daß dieser wie alle folgenden Bände der Opera Gregorii Nysseni in jede wissenschaftliche Bibliothek gehören. Wir können nur hoffen und wünschen, daß die angekündigten drei weiteren Bände in Bälde zur Freude aller Interessenten erscheinen. Dem Verleger des Werkes schulden wir ebenfalls Dank für die gute Ausstattung in Papier und Drucktypen. *Berthold Altaner*

Hellmut von Glasenapp: Die fünf großen Religionen II: Islam und Christentum, Eugen Diederichs Verlag. Düsseldorf-Köln 1952, 321—560 pp.

Bei der Besprechung des ersten Halbbandes (ZRGG IV, 87) hatten wir geäußert, daß es spannend sein würde, Christentum und Islam religionsgeschichtlich von der Warte eines Indologen aus behandelt zu sehen. Nun liegt diese Behandlung vor, die zweifellos auf den Grundriß akademischer Vorlesungen des Verf. aufgebaut ist. Es kann kein Vorwurf sein, daß v. Glasenapp für die „Religionen der geschichtlichen Gottesoffenbarung" sich als durchgängig abhängig von sekundären Darstellungen erweist, während er für die „Religionen des ewigen Weltgesetzes" im ersten Halbband aus primären Quellen schöpfen konnte. Denn kein Religionswissenschaftler kann auf allen Gebieten der Religionsgeschichte oder auch nur in Geschichte und Lehre der „fünf großen Religionen" selbständige Forschungen angestellt haben. v. Gl. kommen aber seine zahlreichen Reisen zugute, daß er in die Darstellung, zumal der Sekten, viele Einzelbeobachtungen und die Wiedergabe von Gesprächen einfließen lassen kann. Für die indologische Betrachtung von Christentum und Islam ist lehrreich, welche Parallelen dem Verf. jeweils einfallen, auf die andere Religionshistoriker oder gar Theologen niemals kommen. Einige Beispiele:

Die christologischen Diskussionen erinnern v. Gl. an indische Diskussionen über die Identität der Einzelseele mit Gott (260). Das Auftreten der Reformatoren Luther, Zwingli, Calvin im 16. Jahrh. an das antibrahmanische Auftreten von Goshâla, Mahâvîra und Buddha im 6. Jahrh. v. Chr. (287). Die katholische Auffassung, daß die Sakramente unabhängig von den Qualitäten ihres Spenders wirken, erinnert ihn an die indische Vorstellung vom Erfolg des religiösen

Ritenvollzugs auch seitens des unwürdigen und lasterhaften Brahmanen (319). — Derartige Bemerkungen, die sich zahlreich vermehren lassen, haben für die religionsvergleichende Forschung naturgemäß großen Reiz und sind ein willkommenes Beiprodukt des Werkes. Eine Fülle solcher Anregungen quillt dann aus dem systematisch orientierten dritten Hauptteil.

Die durchaus einleuchtende Aufgliederung von Christentum und Islam geht so vor sich, daß zuerst Grundlage und Geschichte, danach Dogma und Lehre, zum Schluß eine Art Konfessionskunde geboten wird, die sich zu einer Lehrdarstellung der wesentlichsten Sekten ausweitet. Die Unterscheidungslehren der großen christlichen Bekenntnisse werden tabellarisch nach dem alten Werk von G. B. Winer dargeboten. Wie gesagt, neue Erkenntnisse wird sich kein Mitforscher aus dieser Darstellung erwarten können, die aber dafür das Informationsbedürfnis eines gebildeten Lesepublikums vorzüglich befriedigt.

Anders steht dies wieder für den dritten Hauptteil „Die fünf Religionen im Gegensatz und Ausgleich", der durchaus selbständige Beobachtungen und Überlegungen bezüglich Übereinstimmungen, Unterschiede und wechselseitiger Kritik der großen Religionen enthält, an deren Kenntlichmachung dem Verf. sichtlich gelegen ist. Die Darstellung mündet aus in einer Auf rollung des Wahrheitsproblems und seine Brechung in den verschiedenen Religionen, wobei der eigene universalistisch-versöhnende Standpunkt des Verf. wohltuend berührt. Gl. nimmt in diesen Fragen die für einen Religionswissenschaftler einzig mögliche Haltung in einem Jenseits zu allen religiösen Absolutheitsansprüchen ein, die er weder zu beweisen noch zu widerlegen, sondern zu verstehen versucht.

Die Mahnung des Matthias Claudius (An meinen Sohn Johannes 1799 — G. W. II, 159) hätte er gut als Motto über sein Buch setzen können: „Verachte keine Religion, denn sie ist dem Geist gemeint und du weißt nicht, was unter unansehnlichen Bildern verborgen sein könnte". Diese gleiche Toleranz läßt ihn aber auch die nüchterne Faktenkonstatierung treffen: „Aus der bisherigen historischen Entwicklung läßt sich weder ableiten, daß einer Religion die Herrschaft über die Menschheit zufallen werde oder daß es der ‚Sinn' der Geschichte sei, einer bestimmten Glaubensform, weil sie ethisch höher stehe als die andere, den Sieg über andere zu geben. Die besonders von einer jeden der drei Weltreligionen als Beweis für ihre Wahrheit vorgebrachte Behauptung, daß sie sich in dauerndem Aufstieg befinde und alle andren Kulte überwunden habe, entspricht nicht der Wirklichkeit. Denn der Buddhismus ist in Indien, Afghanistan, Zentralasien und Indonesien vom Islam, das Christentum in Vorderasien, Nordafrika und im Balkan vom Islam, und der Islam selbst in Spanien, Sizilien und Osteuropa vom Christentum verdrängt worden" (444).

Ein Mangel scheint mir zu sein, daß das Judentum aus dem Kreis der großen Religionen ausgeschlossen blieb, obwohl doch für die anderen Religionen der geschichtlichen Gottesoffenbarung sich vielerlei von ihm her erst ergibt und bei der Darstellung der christlichen und islamischen Sekten die jüdischen Parallelerscheinungen lehrreich sein würden. Die Literaturangaben von Gl.'s sind natürlich individuell bedingt; es fällt aber auf, daß er sich außerhalb seiner Fachgebiete häufig auf veraltete Darstellungen stützt und neuere Forschungen offenbar nicht genauer verfolgt hat.

Hans Joachim Schoeps

Wolfgang Philipp: Die christliche Kirche in der Welt, Kesselringsche Verlagsbuchhandlung Wiesbaden 1951, 103 pp.

Dieser kleine und preiswerte Band kann nachdrücklich empfohlen werden. Auf knappem Raum ist hier eine moderne christliche Konfessionskunde gegeben worden, die historisch wie systematisch, d. h. in Längs- und Querschnitten die Kirchenauffassung und die Glaubenslehre der Christenheit in drei großen Abschnitten (Ostkirche, Katholizismus, Protestantismus) wirkungsvoll

herausarbeitet. Philipp hat der Sache der vergleichenden Religionswissenschaft und Konfessionskunde mit dieser kleinen Schrift, die solide Sachkenntnis beweist und ein gewaltiges Material verarbeitet, einen guten Dienst getan. Am gelungensten erscheint mir der mittlere Abschnitt über die katholische Kirche, während die zahlreichen Denominationen, Sekten und Freikirchenbildungen auf dem Boden des Protestantismus zu summarisch abgehandelt worden sind. Dem Verf. sei auch empfohlen, mit Epitheta ornantia (heldenhaft, unerhört, gewaltig, unsagbar, blutwarm pulsend usw.) sparsamer umzugehen. Auch wird seine streckenweise allzu blumige Ausdrucksart manchem Leser auf die Nerven fallen. Wendungen wie „Ostkirche ist singendes Ewigkeits-Licht" (6), Evangelium als „seltener Springquell" (52), „stählern-kühne Folgerichtigkeit Calvins" (74); sowie geschmacklose Vergleiche von Gnadenstrom und Sakrament mit Aethermaske und Narkose (75 f.), der Anglikanischen Kirche mit einer Bootsmannschaft (93) usw. sollten bei einer Neubearbeitung verschwinden, weil sie die Anschaulichkeit der Darstellung in keiner Weise steigern, sondern nur verärgernd wirken.

Hans Joachim Schoeps

Hans-Werner Gensichen, Das Taufproblem in der Mission. (-Beiträge zur Missionswissenschaft und evangelischen Religionskunde Heft 1), C. Bertelsmann Verlag Gütersloh, 1951, 67 pp.

Dieses 1. Heft einer neuen Reihe von Monographien zur ev. Missions- und Religionswissenschaft liefert einen wertvollen Beitrag zu dem z. Zt. neu in Gang gekommenen Gespräch (Karl Barth, Joachim Jeremias, O. Cullmann, E. Stauffer, Preiß-Montpellier u. a.) über die Taufe, insbesondere die Kindertaufe, von den Fragen und Gesichtspunkten der Mission aus. Das Thema „Mission und Taufe" war bisher nur selten grundsätzlich behandelt worden, am bedeutendsten von Martin Kähler in Halle (Dogmatische Zeitfragen, 2. Band 1908); dagegen war eine Fülle von Einzelbeobachtungen und -bemerkungen vor allem in z. T. sehr abgelegenen Zeitschriftenaufsätzen verstreut. Dieses Material hat der Verfasser in sehr dankenswerter Weise zusammengetragen und gründlich verarbeitet. Er nimmt selbst zu den Problemen als Lutheraner Stellung, ist aber durchaus offen für die Haltung anderer. Die wichtigsten Fragen betreffen die Stellung der Taufe als Sakrament zwischen Magie und Symbolismus und das zeitliche und innere Verhältnis von Glaube und Taufe. Reizvoll und lehrreich ist hier z. B. die Beobachtung, wie die Vereinigung von logisch Unvereinbarem auf dem Wege der Musik und von doppeldeutigen Namen gelingt, während die theologischen Definitionen versagen oder zu dialektischen Antinomien ihre Zuflucht nehmen müssen. (S. 50 f.).

Auch sonst wird die Bedeutung der Namen für das Taufverständnis im Bereich der Mission mehrfach hervorgehoben. Man wird von dem Verfasser, der in diesem Sommer eine Lehrtätigkeit an einer Hochschule in Indien aufgenommen hat, noch manchen wertvollen Beitrag zu den Problemen der Missions- und Religionswissenschaft erwarten dürfen.

Gustav Stählin.

Geistesgeschichte

Friedrich Maurer: „Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte, besonders in den großen Epen der staufischen Zeit. — A. Francke A. G. Verlag Bern und Leo Lehnen Verlag GMBH. München 1951, 283 pp.

Zu den vorkulturellen Grunderlebnissen des menschlichen Seins gehören außer Liebe und Tod u. a. auch der Schmerz und das Leid. Es überrascht daher auch gar nicht, wenn nicht etwa nur die Philosophen zu diesen grundmenschlichen Problemen Stellung nehmen, sondern wenn vor allem auch die Dichter solchen Erfahrungen Ausdruck verleihen. Verschiedene Zeiten und Völker scheinen dabei keine wesentlich unterscheidende Rolle zu spielen; denn Wolfgang Schadewaldt konnte über „Sophokles und das Leid" gehaltvolle Untersuchungen anstellen, so wie die moderne Wissenschaft von der Dichtung etwa die Bedeutung des Schmerzes bei Georg Büchner oder das

Wesen des Leides in der Dichtung von R. M. Rilke mit Gewinn betrachten könnte.

Die in der deutschen Philologie fruchtbar gewordene Wortfeldtheorie von Jost Trier hat in Maurers Leid-Studien eine bedeutsame Förderung durch mancherlei Erweiterungen und Vertiefungen erfahren, insofern als über das sprachliche Wortfeld hinaus nun auch in Bereiche von Sinnbezügen und seelisch-geistigen Problemen vorgedrungen wird, die uns Dichtung verstehen helfen können. Ganz gleich, ob Maurer etwa im einzelnen gelegentlich einige umstrittene Stellen eigenwillig auf seine Grundkonzeption hin interpretiert oder ob er manche Partien anders versteht als die sonstige Fachliteratur (de Boor, Mergell), die entscheidende Leistung scheint mir in eben diesem Grundgedanken zu liegen: von dem einen Wort und Begriff „Leid" aus den Umkreis verwandter Worte und Begriffe erfassen und deuten zu wollen. Konzeption und Methode werden von Maurer in den „Vorbemerkungen" des 1. Kapitels dargelegt. Die breiteste (gelegentlich — wie bei Wolfram — wohl zu eingehende) Auslegung erfahren das Nibelungenlied (2. Kap.) und Hartmanns Epen (3. Kap.), vor allem aber Wolframs Parzival (7. Kap.) und Willehalm (8. Kap.) sowie Gottfrieds Tristan (9. Kap.). Dazwischen widmet Maurer einige Betrachtungen der Verwendung des Wortes *leid* in der vorhöfischen Dichtung (4. Kap.) und dem Begriff des *malum* bei Augustinus (5. Kap.), zumal da bisweilen auf mögliche Zusammenhänge zwischen der christlich-religiösen und der allgemein-menschlichen oder der germanischen bezw. auch der speziell dichterischen Leidauffassung hingewiesen werden kann. Ein eigenes (6.) Kapitel wird dem Leid bei Heinrich von Veldecke gewidmet.

Alle diese Untersuchungen sind mit zahlreichen Stellen und Hinweisen belegt, die nicht nur von der bekannten philologischen Gründlichkeit des Freiburger Ordinarius zeugen, sondern die darüber hinaus die Möglichkeit bieten, verwandte Begriffe und Vorstellungen in die Deutung und das Verständnis miteinzubeziehen (also etwa: *ere* und *sünde* oder *rache, gnade* und *buoze*). Ganz besonders arbeitet Maurer immer wieder die große Nähe von *leit* und *ere* heraus, d. h. *leit* als verletzte *ere*. Und wenn der Verfasser in seinen „Schlußbemerkungen" (10. Kap.) „Die Leidenstheologie des späteren Mittelalters und das Leid in der Stauferdichtung" betrachtet, so rundet er damit vorläufig seine „Studien" zu einem anregenden Werk von grundsätzlicher Bedeutung ab. Denn nicht nur der Germanist, der sich mit dem mittelalterlichen Dichtungsbereich befaßt, wird aus diesem Buch wesentliche Einsichten gewinnen, sondern auch der Literarhistoriker, der sich mit der sogenannten „neueren" Literatur beschäftigt, kann von hier aus bedeutsame Hinweise für sein eigenes wort- und problemgeschichtliches Forschen erhalten, das dann wiederum dazu beitragen wird, dem Wesen der Dichtung nahezukommen. *Helmut Prang.*

Friedrich Heer, Die Tragödie des Heiligen Reiches, Verlag I. Kohlhammer, Stuttgart 1952, 361 pp. (Kommentarband folgt.)

Der Wiener Historiker legt mit dieser geistesgeschichtlichen Studie die Ergänzung seines Buches „Der Aufgang des Abendlandes" (Wien, 1949) vor, zu dessen Verständnis er hiermit erst die wirklichen Voraussetzungen schafft. Sein neues Werk ist ein weiterer Schritt zur von ihm geplanten Darstellung des aus dem MA entstandenen Wesens der Neuzeit.

Heer behandelt diesmal das sacrum imperium des alten ordo mundi, wie es sich vor allem unter Friedrich I. im letzten großen Kampf dem „Aufgang des Abendlandes", eben der Scholastik und den imperiumsfeindlichen Gewalten, d. h., besonders dem Papsttum, dem frz. Königtum und dem ital. Bürgertum, entgegenstellt. Die Verfechter der staufischen Reichsideologie leben noch in der Einheit Gott-Welt, die sich unter anderem manifestiert in der Einheit von regnum und sacerdotium als ecclesia Dei und in der heilsgeschichtlichen Aufgabe des Imperiums, des irdischen Abbildes der civitas Dei. Alle diese Seiten des Imperiums wer-

den eingehend beleuchtet. Von dieser Aufgabe und von diesen Vorstellungen hängt die ganze Stellung des Imperiums im abendländischen Raum ab, denn es gibt keine Verbindung mit den zutiefst unverstandenen Ideen aus Westen und Süden. Daher die geradezu hybride Überbetonung des sakralen Charakters des Reiches und seines Herrschers. Den Kaiser als irdischen Exponenten des göttlichen ordo mundi, seine Stellung als imperator Dei gratia, Christus domini, sacerdos, rex David, imago Dei et Christi und imperator sacer schildert Heer besonders an der Person Friedrichs I. ausführlich. Friedrich I. ist für ihn durchaus Vertreter der alten politischen Religiosität; seine restauratio imperii ist reaktionär, ohne wesentlich neue Elemente. Denn sowohl Barbarossa wie der staufische Reichsgedanke haben mit der zu ihrer Zeit einsetzenden höfischen Kultur, die so gern mit ihnen verbunden wird, nichts zu tun. Friedrich I. ist kein höfischer Herrscher. Deshalb gibt es auch keinen prinzipiellen Gegensatz zwischen einem „staufischen" und einem „welfischen" Kulturkreis; Kunst und Schrifttum aus beiden politischen Lagern wurzeln gleichermaßen in der alten Weltordnung. Der Minnesang aber ist nicht nur eine Negation der Realität, sondern stellt sich auch außerhalb des geistigen Bannkreises des Imperiums, ohne ihn freilich innerlich überwinden zu können. (!?) Dies gelingt nur den größten Vertretern des höfischen Epos. Auch im deutschen Adel beginnt so die Fiktion der Gott-Welt-Einheit, des sacrum imperium, sich zur Unverbindlichkeit aufzulösen.

Heer beschreibt nicht nur die Stellung des Kaisers im ordo mundi, sondern die des Menschen überhaupt. Dabei betont er besonders die Stellung der Reichsbischöfe, die in weltlichen wie geistlichen Dingen gleichzeitig Heerführer Christi und Sachwalter des Imperiums sind. Wir verdanken Heer hier die erste geschlossene Charakterisierung dieses Standes in seiner religiös-politischen Bedeutung und Haltung.

Es ist Heers Verdienst, nicht nur die Großartigkeit dieses alten Weltbildes gezeigt zu haben, sondern auch seine Übersteigerung und besonders seine Gefahren. Bereits zur staufischen Zeit hatte sich die Idee des Imperiums weit von der Realität entfernt und war bei aller Größe zu einer gewaltigen Fiktion geworden. Innerhalb einer statischen Welt begann aber bereits die kulturelle Erstarrung und Verödung.

Ein großer Vorzug des Buches ist es, einer Fülle schriftlicher Quellen (bes. der Liturgie und den Schriften der Theologen alten Stils) weitgehend in der Ursprache das Wort zu geben. Dazu kommen zahlreiche Deutungen von Denkmälern der bildenden Kunst. Man sollte aber mehr überlegen, wie weit nicht die Quellen nur Literatur sind, die abgerückt war von der Wirklichkeit. Heer scheint an manchen Stellen literarischer Überholungen verallgemeinert zu haben, die für die erheblich kargere Haltung der Durchschnittsvorstellungen nicht zuzutreffen brauchen. Auch dürfte wohl die Religiosität des niederen Volkes unseren Blicken nicht so offen stehen, wie Heer meint. Überhaupt sind manche Probleme doch erheblich vielschichtiger als er annimmt. Für die Ganzheitsschau muß man bei ihm auch Einseitigkeiten und Vereinfachungen hinnehmen. Diese selbst ist aber so außerordentlich bedeutsam, gibt dem deutschen Hochmittelalter ein so viel klareres Gesicht und vielen Einzelproblemen ein neues Aussehen, daß kein Historiker, der sich von irgendeiner Fachrichtung her mit dem MA beschäftigt, daran vorübergehen darf. Ihre Bedeutung für die Erkenntnis der Neuzeit läßt sich aber erst nach Erscheinen der versprochenen Untersuchung beurteilen.

Ulrich Münchhoff

Otto Friedrich Bollnow, Geschichte der Pädagogik IV. Band: Die Pädagogik der deutschen Romantik, von Arndt bis Fröbel. Verlag W. Kohlhammer Stuttgart 1952, 227 pp.

So entscheidend D i l t h e y s Einfluß auf die geisteswissenschaftliche Grundlegung der deutschen Pädagogik gewesen ist, so wenig hat er sich in der

landläufigen, immer noch wesentlich abrißhaft pragmatischen Geschichtsschreibung der Pädagogik durchzusetzen vermocht. Bollnows „Pädagogik der deutschen Romantik", als 4. Teil einer Reihenfolge bildungs- und ideengeschichtlicher Monographien zur Geschichte des Erziehungs- und Bildungsproblems gedacht, zeigt in musterhafter Durchsichtigkeit des Aufbaus, wie sich philologische Textinterpretation und Ideenentwicklung, Deutung der zeitgeschichtlichen Form und Befreiung des gegenwartbedeutsamen sachlichen Gehalts miteinander verbinden lassen, u. z. an dem ebenso schwierigen wie fruchtbaren und aktuellen Problem des Fröbelverständnisses aus den Motiven der romantischen Welt- und Menschenauffassung. Die Darstellung beruht überall auf den Ergebnissen der weitschichtigen, in Sprangers Akademieabhandlung von 1939 kulminierenden Fröbelforschung auf der neuen Grundlage des erschlossenen Fröbelnachlasses, hält sich aber, offenbar in pädagogischer Absicht, an die allgemein zugänglichen Quellenschriften. Bollnow ist sich bewußt, daß es „grundsätzlich kein angemessenes Verständnis Fröbels als im Rahmen der umfassenden geistesgeschichtlichen Zusammenhänge und auf dem Boden seiner philosophischen Begründung" gibt (S. 224). Dennoch versucht er die größtmögliche Klarheit in der Einordnung Fröbels in den Gesamtzusammenhang des romantischen Denkens dadurch zu erreichen, daß er die pädagogischen Ansätze Novalis', Schellings, Arndts, Jean Pauls und Fichtes als Momente in Fröbels Gedankenbewegung je gesondert verfolgt und den romantischen „Weg nach innen" dann im Werke Fröbels von der „Menschenerziehung" über den „Kindergarten" zu den „Müttern", der Schau der Sinnbilder des aus seinen Ursprüngen erneuerten Lebens, feinfühlig nachzeichnet. Vielleicht wird man im Bilde Fröbels die christlich-mystischen Antriebe, die ihn mit Pestalozzi und Schleiermacher und mit der seit Comenius wirksamen spiritualistischen Unterströmung des reformpädagogischen Denkens verbinden, zu wenig, die Bezüge zur Frühromantik zu stark betont finden. Die eindrucksvolle Vergegenwärtigung des romantischen Lebensethos zeigt gerade in dieser Geschlossenheit den Glauben an die Sinnhaftigkeit des Daseins, aus dem Fröbels Pädagogik als „Lebenspflege" gewachsen ist, das dankbare Vertrauen zum Sein und das Gefühl einer Geborgenheit in ihm, als das, was von Fröbel über alle Zeitgebundenheit hinaus auch für unsere Gegenwart auffordernd und verpflichtend bleibt. *Ernst Lichtenstein*

Philosophie

Klaus Reich: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Verlagsbuchhandlung von Richard Schoetz, Berlin 1948, 2. Aufl., 93 pp.

Eine Untersuchung, die es unternimmt, die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel zu beweisen, hat von vornherein einen besonderen Reiz. Das steigert sich zu einem geradezu genußreichen Interesse, wenn der Verf. über eine wohltuend saubere Darstellungsgabe verfügt, — wie im vorliegenden Fall.

R. widerlegt zunächst im einleitenden Abschnitt seiner Untersuchung das gängige Vorurteil, daß die Einheit gegebener Vorstellungen im Urteil überhaupt analytische Einheit der Vorstellungen sei. Sie ist zumindest in der Idee des kantischen Leitfadens zur Entdeckung der Kategorien (in Prolegomena § 39) nicht inbegriffen. Ziel seiner Untersuchung (sie gliedert sich in sieben §§) ist die Erkenntnis, wie Kant den Zusammenhang der „‚formal'-logischen Bedingungen der Urteile unter sich in einem System in concreto hat verstanden wissen wollen" (11). Es käme darauf an — Kant selbst hatte es schon gefordert —, sich „des höchsten Punktes zu bemächtigen, an den man die ganze Lehre von der menschlichen Verstandeserkenntnis heften muß, und damit ein Verständnis des Begriffs der Verstandeserkenntnis überhaupt zu gewinnen" (24).

Dieser höchste Punkt ist die objektive Einheit des Selbstbewußtseins (§ 2). Das reine Bewußtsein meiner selbst ist diejenige Einheit, in der alle möglichen mir gegebenen Vorstellungen selber verbunden sind. Die Apperzeption drückt nämlich einen „Aktus der Spontaneität" aus. Die in § 2 vorge-

nommene Analyse der Einheit des Selbstbewußtseins schafft nun die Vorbedingung der in den folgenden §§ unternommenen Abteilung der Urteilstafel, sowie für ihren Vollständigkeitsbeweis. § 3 klärt den Begriff der analytischen Einheit des Bewußtseins, § 4 die Definition des Urteils, des Urteils nämlich, unter dem Kant „die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen", verstand.

Damit ist die Plattform erreicht, von der aus R. zeigt, warum und wie die Funktionen der Einheit in den Urteilen vollständig darzustellen sind. Es geht also um das Bild der kantischen Systematik der Urteilsmomente. Dabei ergibt sich, und das ist mit das entscheidende Resultat der R.schen Untersuchung, daß rein analytisch „in der Vorstellung der Momente des Denkens im Urteil und ihres ursprünglichen Zusammenhanges in der Form des Denkens überhaupt" (54) die Abfolge der Urteilsfunktionen von der Modalität zur Quantität verläuft, und nicht so, wie sie in der Kr. d. r. Vernunft dargestellt ist. Dieses Ergebnis wird schlagend aus Kants Werk und Nachlaß belegt (§ 6). Daran schließt sich in § 7 der zwingende Vollständigkeitsbeweis der Urteilstafel.

Mit dieser Untersuchung löst R. ein Problem, das selbst noch die großen Kantkommentare Vleeschauwers und Patons offengelassen hatten, wobei erwähnt werden muß, daß die 1. Aufl. von R.s Untersuchung vor der Drucklegung beider Kommentare erschien.

Hellmut Diwald.

Felix Grayeff: Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants. Ein Kommentar zu den grundlegenden Teilen der Kritik der reinen Vernunft. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1951, 225 pp.

Von Schopenhauer über Adickes und Vaihinger bis in unsere Tage zieht sich die Behauptung, daß Kants theoretische Philosophie unmöglich als eine Einheit aufgefaßt werden könne. Die einzige Einheit — so ließe sich vielleicht das Urteil der Extremisten formulieren — sei möglicherweise nur durch den Rattenschwanz von Widersprüchen in der Kr. d. r. Vernunft gegeben. Nun, G. sei für die Art und Weise gedankt, mit der er gegen solchen Unsinn zu Felde zieht. Aus der Menge der Kantkommentare hebt sich sein Werk durch die Präzision der Aussage und Exaktheit der Formulierungen heraus. Die volle Einheitlichkeit und Widerspruchslosigkeit der Vernunftkritik wird als Hypothese unterstellt, um bewiesen werden zu können.

So erhellend zahlreiche Zusammenhänge dargestellt werden: der Rez. bekennt, daß er sich in vielem nicht überzeugt fühlt (vgl. vor allem den Abschnitt „Phaenomena und Noumena"). Das aber soll der dankenswerten Arbeit nicht den geringsten Abbruch tun, zumal die kritischen Einwände in diesem Kurzreferat keinen Platz finden können. Denn alles in allem ist der Kommentar G.s. eine würdige Ergänzung der unentbehrlich gewordenen Philosophischen Bibliothek Richard Meiners. *Hellmut Diwald*

Erwin Metzke: Hegels Vorreden. Mit Kommentar zur Einführung in seine Philosophie. F. H. Kerle Verlag, Heidelberg 1949, 284 pp.

Dieser Kommentar ist ein neuer und voll geglückter Versuch, einen Zugang zu Hegels Philosophie zu erschließen. Anhand der Vorreden zur Phänomenologie, Logik, Encyklopädie und Rechtsphilosophie, sowie der Berliner Antrittsrede, wird „gewissermaßen unter Hegels eigener Führung eine originäre Berührung mit seinem Denken ermöglicht" (14). Die unvergleichliche Vorrede zur Phänomenologie des Geistes bildet selbstverständlich das Herzstück des Kommentars, dessen Behutsamkeit und Einfühlungsgabe in Hegels eigene Intentionen gegenwärtig seinesgleichen sucht. Der Grundsatz des Werkes ist, vor aller Kritik Hegel erst einmal selbst gründlich zu Worte kommen zu lassen, eine Forderung also, die wohl bei keinem Denker so energisch gestellt werden muß wie bei Hegel. M.s Einführung dürfte vor allem dem Anfänger äußerst dienlich sein.

Hellmut Diwald.

Helmut Schoeck: Nietzsches Philosophie des „Menschlich-Allzumenschlichen". Kritische Darstellung der Aphorismen-Welt der mittleren Schaffenszeit als Versuch einer Neuorientierung des Gesamtbildes. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1948, 128 pp.

Dem Titel ist nicht viel hinzuzufügen. Der Verf. unternimmt den interessanten Versuch, eine Auslegung Nietzsches von seiner mittleren Schaffensperiode her zu versuchen, einer Periode, die zu Unrecht als die unfruchtbarste in Nietzsches Werk gilt, wie Sch. bündig erweist. Das Buch ist mit leidenschaftlicher Hingabe geschrieben, die vor keiner Ueberspitzung und keinem vorschnellen Urteil zurückschreckt, und dennoch fast frei von Polemik ist. Peinlich allerdings wirkt der teilweise recht unfrisierte Stil. Sch. spricht von der „durchnervenden Leidenschaft" (14) Nietzsches, von einer „Stufe des Wandels, die still lächelnd auf das Vergangne blickt" (17), von einem „alles übertönenden Lichtmantel der res humanae" (18), von einem „sozusagnen Kunstgriff" (116). Das aber sei nur en passant erwähnt, denn was der Verf. über die mittlere Schaffensperiode Nietzsches zu sagen hat, gibt zu denken, und vor allem weiß er das Verhältnis Nietzsches zum Grundproblem der Geschichtlichkeit und des Historismus klar und deutlich abzuhandeln.

Hellmut Diwald.

Max Bense: Die Philosophie. (Zwischen den beiden Kriegen, Bd. I). Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1951, 466 pp.

Unter dem Titel „Zwischen den beiden Kriegen" plant der Verlag Suhrkamp ein vierbändiges Werk, das die Philosophie und Musik, Kunst und Literatur von 1914 bis 1939 darstellen soll. Die beiden letzten Bände über Literatur und Kunst sollen demnächst erscheinen.

Den Abriß über die Philosophie hat man Max Bense anvertraut. Der erste Teil des Buches ist der Darstellung der zeitgenössischen Philosophie gewidmet, der zweite Teil ist eine Art philosophisches Lesebuch, eine Zusammenstellung von ebenso sorgfältig wie subjektiv ausgewählten Texten. Der Verf. ist ein viel zu gescheiter und beschlagener Geist, als daß er sich nicht mit Genuß in den ungeheuren Gedankenreichtum der geschilderten Epoche gestürzt hätte, um sich darin zu ertränken. Mit selbstloser Gebärde breitet B. sein immenses Wissen vor dem Leser aus, der dankenswerter Weise die Möglichkeit hat, sich zu den Texten zu flüchten, wenn ihm die Luft auszugehen droht. B. ist Rationalist descartesscher Prägung, und dies rettet ihn vor dem Tod des Ertrinkens und schützt ihn gleichzeitig davor, einerseits nicht allzu sehr dem Beziehungswahn zu verfallen, andererseits sich mit einer bloßen Aufzählung der Philosophennamen (neben vielen anderen) zu begnügen. So gelingt es ihm, die wichtigsten philosophischen Bewegungen unserer Zeit von sicherem Boot aus anzuvisieren, und der Leser, dem vieles zu glatt und schmissig hingeschrieben erscheint, anderes wieder merkwürdig abstrus und in unnötiger Weise in sich versponnen, dieser Leser also tröste sich damit, daß das intelligente Buch „den Tagen Chrysipps und Epikurs in Boppard am Rhein 1848—1951" gewidmet ist.

Hellmut Diwald

Varia

Alfred Bertholet: Wörterbuch der Religionen, Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1952 (Kröner Taschenausgabe Bd. 125), 532 pp.

Das Erscheinen dieses Buches aus dem Nachlaß des 1951 verstorbenen greisen Alttestamentlers und Religionswissenschaftlers kommt einem oft empfundenen Bedürfnis entgegen; Frhr. v. Campenhausen hat die neutestamentlichen und kirchengeschichtlichen Artikel bearbeitet. Auf dem verzweigten Gebiet der Religionswissenschaft fehlte bisher ein Nachschlagelexikon. Eine Besprechung derartiger Arbeiten, deren Mühsal der Kenner zu würdigen weiß, ist kaum möglich. Das eine gelingt besser, das andere weniger gut. Manche Themen fallen sogar ganz aus. Welche Artikel aufgenom-

men und welche fortgelassen werden, liegt im subjektiven Ermessen des Lexikographen, zumal bei einem Gebiet, dessen Grenzen zur Ethnologie, Folkloristik, Soziologie, Theologie und Kulturgeschichte verschwimmen. Im allgemeinen sind die großen Artikel sehr sorgfältig gearbeitet und kleine Kunstwerke (zumal Islam, Buddhismus, Konfuzianismus u. a.); von den Artikeln Christentum und Jesus kann man das weniger sagen. Die Sekten (Baptisten ganz unzulänglich, Deutschkatholizismus u. a. fehlt) kommen schlecht weg; der Art. Kabbala ist ohne Bezugnahme auf Scholems Forschungen kaum abfaßbar. Überhaupt sind die ungleichmäßigen Literaturangaben der wundeste Punkt, der bei einer Neuauflage überholt werden müßte; auch viele Druckfehler sind auszumerzen. *H. J. Sch.*

Johann Aufhauser: Hauptdaten zur Religions- und Geistesgeschichte der Menschheit, Pilgerverlag, Speyer 1951, 80 pp.

In übersichtlicher Form hat der Verfasser auf genau 80 Seiten all die Daten zusammengestellt, die im Laufe der Menschheitsentwicklung wichtig für Philosophie- und Religionsgeschichte waren. Auch die wichtigsten historischen Ereignisse werden erwähnt. Obschon manches gegen die allzu häufigen und vereinfachenden Schlagwörter, vor allem auf den letzten Seiten, einzuwenden wäre, ist das Büchlein eine gute Hilfe für Studierende. *C. B.*

Friedrich Zucker: Freundschaftsbewährung in der neuen attischen Komödie; ein Kapitel hellenistischer Ethik und Humanität. Akademie-Verlag, Berlin 1950, 38 pp. (Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Klasse, Band 98, Heft 1).

Schon die Freundschaft des Achilleus war entscheidend für die Entknüpfung im Drama der Myrmidonen des Aeschylos. Die Sorge, Freundschaft zu erhalten und ihre Bewährung wirkt dann als dramatisches Motiv bei Euripides weiter fort, und Z. untersucht diese Fortwirkung nun auch für die Neue Komödie. Wie zu erwarten, sind hier die Quellen Plautus und Terenz, und die vortreffliche Analyse des Trinummus enthüllt eine Handlung, die ganz von den Forderungen einer Freundschaft beherrscht wird. Auch werden die Beziehungen zur peripathetischen Ethik aufgezeigt und die Dramen erweisen sich als die konkrete Kasuistik zu den theoretischen Klassifikationen. Die kurze Untersuchung ist vorbildlich durchgeführt und bereichert unser Bild der hellenistischen Ethik durch ihre Ergebnisse. *C. B.*

Walter Rosien: Die Ebsdorfer Weltkarte, Niedersächs. Amt für Landesplanung und Statistik, Hannover 1952, 87 pp., 27 Tafeln.

Das Erd- und Geschichtsbild des abendländischen christlichen Mittelalters hat seinen klassischen Ausdruck in den Weltkarten gefunden. In der Reihe von der Beatus-Karte von 776 bis zu den letzten Darstellungen der Erdscheibe vor der Entdeckung Amerikas ist die Weltkarte des Benediktinerinnen-Klosters Ebsdorf in der Lüneburger Heide mit 12,74 qm Fläche nicht nur die größte, sondern, wie Rosien überzeugend dartut, auch die hervorragendste aus dem hohen Mittelalter. In Weiterführung der Forschungen von Richard Uhden († 1939) erweist R. den Gervasius von Tilburg, Propst von Ebsdorf (c. 1160—1234) als geistigen Urheber und die Mönche des Michaelis-Klosters in Lüneburg als Hersteller der Karte. Ihre Entstehung setzt er zwischen 1230 und 1250. R. zeigt Gervasius' enge Verbindung mit den anglonormannischen Historikern und Geographen, durch die Form und Inhalt der Karte — vom Erdmittelpunkt Jerusalem über die drei Erdteile bis zum Ozean, unter Einzeichnung aller wichtigen biblischen Orte, Personen und Geschehnisse, aber auch des Gartens der Hesperiden — bestimmt ist. Das Original der Karte wurde 1939 beim Bombenangriff auf Hannover zerstört; die Wiedergabe in einem Atlas von 25 Lichtdrucktafeln, 1891, ist jetzt äußerst selten. Um so dankenswerter sind die Tafeln des aufschlußreichen Buches.

Wilh. Herse

Michael Seidlmayer: Dantes Reichs- und Staatsidee. Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1952, 15 pp.

Diese Wiedergabe eines Vortrages gibt in knappestmöglicher Form tatsächlich den politisch-metapolitischen Sinngehalt der Danteschen Monarchia wieder. Herausgehoben wird mit Recht Dantes naturrechtliche Fundamentierung der temporalis monarchia (III,10: Imperii fundamentum ius humanum est), ferner seine schöpferische Verbindung averroistischer, thomistischer und spiritualistischer Elemente, die es verbietet, ihn auf eine Weltanschauung oder „Partei" des Mittelalters festzulegen. S.'s kleine Studie ist deshalb wichtig, weil sie zeigt, daß ein Forscher, der ein geistesgeschichtliches Phaenomen übersieht, das Fazit diffiziler Untersuchungen auch auf 13 Seiten wiederzugeben in der Lage ist.

Sch.

Gerhard Stammler: Vom Welt- und Menschenverständnis seit der Renaissance. Eine Skizze, Burckhardthaus-Verlag Berlin-Dahlem 1952, 42 pp.

Es handelt sich um einen recht subjektiven Versuch des bekannten Philosophen, die verschlungene Entwicklung des modernen Autonomismus, über die viele dicke Bücher vorliegen, auf 42 Seiten zu schildern, was aber wohl mehr zur Verwirrung als zur Orientierung des uninformierten Lesers beiträgt. *Sch.*

Friedrich Beißner: Der Erzähler Franz Kafka. W. Kohlhammer Verlag Stuttgart 1952, 51 Seiten.

Die Veröffentlichung dieses Vortrags ist von großem Wert. „Die Frage nach Kafkas Kunst" als „Frage nach seiner Erzählerhaltung" (S. 9) wird in betont philologischem Interesse gestellt (S. 5, 18) und wahrhaft sachgemäß abgehandelt. Es geht dem Verfasser „um die epische Welthaftigkeit der Kafkaischen Kunst" (S. 10), genauer gesagt darum, daß „in einem gottverlassenen Jahrhundert epische Werke" geschaffen wurden, „deren jedes, auch das kleinste noch, eine einheitlich strukturierte Welt darbietet, und so das Vollkommene leistet" (ebd.).

Allerdings ist „das gestaltete Wort" in „seinem Ausdruckswert" (S. 8) nicht immer so leicht zu ergründen, wie Beißner es für wahr haben möchte. Trotz seiner prinzipiellen Abneigung gegen jegliche „Deutung" desselben kann auch er schließlich nicht umhin, uns das „einsinnig" Erzählte (S. 28) seltsam einseitig und eigensinnig zu interpretieren — was beispielsweise hinsichtlich der „Verwandlung" (S. 36 ff.) und des „Prozesses" (S. 38 ff.) zum mindesten „den Reiz der Neuheit" hat (S. 8).

Hierfür eine Ursache angeben zu wollen, hieße meiner Meinung nach darauf aufmerksam machen, daß der Verfasser hinsichtlich der Bedeutung der Kafkaschen Metaphern — nach dem Willen des Dichters „immer wieder nur Gleichnisse" — allzu leichtfertig oder auch nachlässig verfährt (man vgl. dazu S. 41).

Dies tut indes der sehr verdienstlichen kleinen Schrift keinen Abbruch. Man kann nur hoffen, daß sie das ihrige dazu beitragen möge, die dunstige Atmosphäre um den Namen Kafka klären und reinigen zu helfen.

Hansgeorg Lenz

Max Brod: Die Musik Israels. Zionist Education Department Tel Aviv 1951, 66 Seiten, 12 Notenbeispiele.

Dieses Buch handelt n i c h t von Franz Kafka, wiewohl auch er bemüht wird, dem musikalischen „Israel-Stil" zur Verdeutlichung zu verhelfen (S. 38, 59). Um diesen, im weiteren Sinne „mediterranen" Stil geht es dem Autor nämlich. Den Einschränkungen, denen er dabei seine Darstellung unterwirft (S. 28, 48), gesellen sich unversehens diejenigen, denen der Verfasser selbst unterworfen ist. Persönliche Geschmacks- und Empfindungsurteile (z. B. S. 24, 37), die im Falle Gustav Mahlers sogar zu recht interessanten Perspektiven verhelfen können (S. 31 ff, 38 f, 41 f), im Verein mit einer Unzahl biographischer Mitteilungen über etwas, was dem musikalischen Bewußtsein Europas bis dato fremd geblieben ist, geben nämlich noch keine Methode an die Hand, die es erlaubt, der Beantwortung einer so diffizilen Frage näherzutreten (zu der Wesentliches oh-

nehin schon früher gesagt worden ist, vgl. die Zitierung Arno Nadels S. 40 f).

Die Frage nach dem Wesen jüdischer Musik zu beantworten scheint für Brod — zumindest nach der Lektüre dieser seiner Äußerungen — wenn auch nicht gerade „schwierig und kompliziert", so doch „hoffnungslos" zu sein (S. 5). Der „Horizont israelischer Musik" (S. 65), welcher uns von und mit ihm (S. 57 f) entrollt wird, gehört jedenfalls nicht gerade zu „dem beglückend Neuen" (S. 58) auf dem Gebiete der Fachliteratur. Weshalb wir denn auch seine Abhandlung „zum Unausdrückbaren" zählen wollen (S. 31); „man ehrt sie am besten durch Stillschweigen" (ebd.).

Hansgeorg Lenz

Hans Hickmann: Miscellana musicologica. Extrait des Annales du Service des Antiquités de l'Égypte. Imprimerie de l'Institut Français d' Archéologie orientale. Le Caire 1950, 23 Seiten, 13 Abbildungen.

Diese in der Hauptsache den Harfen aus dem Grabe Ramses III. gewidmete Untersuchung, die mit äußerster wissenschaftlicher Akribie angefertigt ist und sich durch sehr instruktives Bildmaterial auszeichnet, ist nur ein Vorgeschmack des von dem Verfasser angekündigten Werkes La vie musicale de l'Égypte ancienne, von dem wir uns — auf Grund der vorliegenden Probe — eine außerordentlich interessante und zuverlässige Darstellung dieses bisher noch wenig erforschten Teilgebietes der Musikwissenschaft und Ägyptologie versprechen dürfen.

Hansgeorg Lenz

A. Maeder: Sendung und Aufgabe des Arztes. Ausblick eines Psychotherapeuten, Rascher Verlag, Zürich 1952. 281 pp.

Der Laie, sofern er als Patient oder Angehöriger eines Kranken mit Psychotherapie in Berührung kommt, vermag zumeist als animal rationale nicht zu begreifen, daß körperliche oder seelische Symptome durch reines Reden verschwinden sollen. Das vorliegende Buch gibt auf diese Frage eine allgemein aufklärende Antwort. Der kultur- und medizinhistorische Teil kann den Fachmann nicht recht befriedigen; wenn auch der Verf., die historische Kompetenz ablehnend, behauptet, er wolle hier nur von der Sicht der Psychotherapie her das Thema behandeln, so bedarf es hier doch einer eingehenderen philologischen Quellenangabe, um diesen Teil wissenschaftlich „hoffähig" zu machen. Das Kapitel über Gröning scheint stark subjektiv verfaßt. *W. Leibbrand.*

I. Bibliographie Marcel Simon

Professeur d'Histoire des Religions à la Faculté des Lettres de Strasbourg

Travaux publiés depuis 1945

I. — Livres

Verus Israel. Etude sur les Relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425). Paris, 1948.

Les Premiers Chrétiens (Collection „Que sais-je?") Paris, 1952.

II. — Articles

— Le Judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne, Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse, 1946.
— Les relations judéo-chrétiennes d'après quelques ouvrages récents, Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse, 1946.
— Bulletin d'Histoire ancienne du Christianisme, Revue Historique 1948
— Perspectives anglicanes, Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse, 1948.
— The Birth of Christianity: Loisy, Guignebert and Goguel, Faith and Freedom, 1948.

— Le chandelier à sept branches, symbole chrètien? Revue Archéologique (Mélanges Charles Picard), 1949.
— Les origines chrétiennes d'après l'oeuvre de Maurice Goguel, Revue Historique, 1949.
— Retour du Christ et reconstruction du Temple dans la pensée chrétienne primitive, Mélanges Maurice Goguel, Neuchâtel, 1950.
— Christianity and Judaism, The Modern Churchman, 1950.
— L'Anglicanisme contemporain, Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse, 1950.
— Present Tendencies in Roman Catholicism, Faith and Freedom, 1950.
— Les manuscrits de la Mer Morte, Revue Historique, 1950.
— The Significance of the Dead Sea Scrolls, Faith and Freedom, 1951.
— Le Professeur Pettazzoni, Dr. Hon. Causa de l'Universitäté de Strasbourg, Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg, 1951.
— The Church of England as seen by a Continental Layman, The Modern Churchman, 1951.
— Saint Stephen and the Jerusalem Temple, Journal of Ecclessiastical History, 1951.
— La prophétie de Nathan et le Temple, Revue d' Histoire et de Philosophie Religieuse, 1952.
— Bulletin d'Histoire ancienne du Christianisme, Revue Historique, 1952.
— Remarques sur les synagogues à images de Doura et de Palestine, Neue Beiträge zur Kunstgeschichte des I. Jahrtausends, I, Baden-Baden, 1952.

III. Comptes - Rendus

dans: Revue Historique — Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Evidences, Revue de l'Histoire des Religions, Modern Churchman, Journal of Ecclesiastical History, etc.

II. Bibliographie Otto Friedrich Bollnow

Fortsetzung aus ZRGG 1951, Heft 3

34. Das romantische Weltbild J. v. Eichendorffs. (A.). Die Sammlung, 6. Jahrgang, 8. u. 9. Heft Aug./Sept. 1951 (24 S.).

35. Ehre und guter Ruf. (A.). Die Sammlung, 7. Jahrg., 1. Heft Januar 1952 (10 S.).

36. Von der Tugend des Getrost-seins. (A.). Die Sammlung, 7. Jahrg., 4. Heft April 1952 (6 S.).

37. Die Tugend der Geduld. (A.) Die Sammlung, 7. Jahrg., 6. Heft Juni 1952 (9 S.).

38. Die Rückkehr zum Ursprung als Grundgedanke der Fröbelschen Pädagogik. (A.)). Blätter des Pestalozzi-Fröbelverbandes, 3. Jahrg., 3./4. Heft 1952 (9 S.).

39. Die Pädagogik der deutschen Romantik: von Arndt bis Fröbel (Geschichte der Pädagogik, Bd. 4). (B.). Stuttgart, W. Kohlhammer, 1952 (227 S.).

40. Konkrete Ethik. Vorbetrachtungen zu einer philosophischen Tugendlehre. (A.). Zeitschrift für philosophische Forschung, 6. Jahrg., 3. Heft 1952 (19 S.).

III. Bibliographie der bei Professor O. F. Bollnow in Mainz eingereichten Dissertationen

Arnold, Friedrich: Der Mensch als Urphänomen bei L. G. Carus. 1950.

Buschmann, Josef: Die Wertethik und die Forderung des Evangeliums. 1952.

Häusling, Josef: Untersuchung über das Wesen des Versprechens. 1952.

Stoevesandt, Clara: Die pädagogische Bedeutung der evangelischen Gemeindepredigt. 1952.

Winter, Ernst: Der Ordnungsbegriff bei Pestalozzi. 1952.

AUS AUSLÄNDISCHEN ZEITSCHRIFTEN:

Cahiers Sioniens (Paris), VIe Année, No 2, Juin 1952:
Paul Démann: Foi juive et Foi chrétienne (S. 89—103). — Charles Moeller: Simone Weil devant l'Église et l'Ancien Testament (S. 104—131). — Guy Sauvard: Saint Jean de la Croix et la Bible (S. 132—144). — Joseph Stiassny: La Résurrection de l'hébreu (S. 145—155). — P. D.: Aspects de la jeunesse israélienne (S. 156—166). — L'Actualité: Les Juifs dans la catéchèse chrétienne (S. 167—169).

Commentary (New York), Vol. 15, Number 1, January 1953:
Peter Meyer: Stalin Follows Hitler's Footsteps (S. 1—18). — Hans Joachim Schoeps: How Live by Jewish Law Today? (S. 38—45). — Charles Reznikoff: Manhattan's Oldest Jewish Settlers (S. 74—77). — Franz Rosenzweig: Discovery of the East European Jew (S. 86—89).

Historia Judaica (New York), Vol. XIV, Part 2, October 1952:
Edmund Silberner: Two Studies on Modern Anti-Semitism (S. 93—118). — Abraham M. Hirsch: Letters on Palestine from Samuel Montagu to Benjamin Hirsch, 1877—1881 (S. 119—132). — Jacob Meijer: Hugo Grotius' Knowledge of Hebrew (S. 133—144). — Alexander Scheiber: Recent Additions to the Medieval History of Hungarian Jewry (S. 145—158). — Guido Kisch: The Jews in Switzerland (S. 159—163).

Lychnos (Uppsala) Jahrbuch 1950—1951:
G. Dulckeit: Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels (S. 328). — A. Garboe: Thomas Bartholin (S. 418). — Ignace Goldziher memorial volume. (S. 263). — T. Kleeberg: Svenskar i Italien (S. 242). — L. Roth: Moses Maimonides, The guide for the perplexed (S. 323). — O. Worm: Correspondence with Icelanders. Ed. by J. Benediktsson (S. 307). — C. Zirkle: Death of a science in Russia (S. 389).

Lychnos (Uppsala) Jahrbuch 1952:
E. Benz: Wittenberg und Byzanz (S. 332). — F. Boll: Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums (S. 393). — L. Febvre: Le problème de l'incroyance au XVIe siècle (S. 307). — S. Göransson: De svenska studieresorna och den religiösa kontrollen (S. 339). — O. Nordstrandh: Den äldre svenska pietismens litteratur (S. 340). — H. J. Schoeps: Vom himmlischen Fleisch Christi (S. 322). — K. Seligmann: The mirror of magic (S. 294). — Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Übers. von A. Kurfess (S. 328). — F. Smith: Bidrag til doktordisputatsens historie ved Kobenhavns universitet (S. 288). — G. Toffanin: La religione degli umanisti (S. 300).

Recherches de Science Religieuse (Paris) Tome XLI, No 1, Janvier-Mars 1953:
G. Vermes: Le Cadre historique des Manuscrits de la Mer Morte (S. 5—29). —

Joseph Lécuyer: Épiscopat et Presbytérat dans les Écrits d'Hippolyte de Rome (S. 30—50). — Paul Henry: La Mystique trinitaire du Bienheureux Jean Ruusbroec (suite et fin) (S. 51—75). — Joseph Lecler: Littéralisme biblique et Typologie au XVI^e siècle. L'Ancien Testament dans les Controverses protestantes sur la Liberté religieuse (S. 76—95).

The Review of Religion (New York), Vol. XVII, No. 1—2, November 1952:
Martin P. Nilsson: Universal Religion (S. 5—10). — Kurt F. Leidecker: The Mela at Kankalitalla (S. 11—22). — Edward J. Machle: Hinayana and Religious Paradox: a Review-Article (S. 23—28). — Joseph Katz: Mr. Stace at the Intersection of Time and Eternity: a Review-Article (S. 29—35).

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses (Paris), 32 Année, 1952 — No. 3
Pierre Courcelle: Source chrétienne et allusions païennes de l'épisode du „Tolle, Lege" (S. 171—200). — Charles Hauter: Les deux Natures en Christ (S. 201—211). — Robert Will: L'Eglise protestante de Strasbourg. Eglise et culture (S. 212—222). — F. L'Huillier: L'Eglise catholique et la Révolution française (S. 223—229). — A. Dumas: Le „Testament" fait à l'Eglise est-il du même ordre que „l'Alliance" conclue avec Israël? (S. 230—240).

Schweizerische Theologische Umschau (Bern), 22. Jahrgang, Nr. 6, Dezember 1952:
Martin Werner: Adolf Schlatter als Dogmatiker (S. 121—126). — Hans Schär: Das Problem der Schuld in protestantischer Sicht (S. 127—141). —

Studia Theologica (Lund), Vol. V, Fasc. II, 1952:
Dedication to Anton Fridrichsen on his 65th birthday (S. 65—66). — S. Mowinckel: Die vermeintliche „Passahlegende" Ex. 1—15 in Bezug auf die Frage: Literarkritik und Traditionskritik (S. 66—88). — E. Sjöberg: Das Licht in dir. Zur Deutung von Matth. 6,12 f Par. (S. 89—105). — A. Kuschke: Die Menschenwege und der Weg Gottes im Alten Testament (S. 106—118). — P. Seidelin: Das Jonaszeichen (S. 119—131). — N. A. Dahl: The Parables of Growth (S. 132—166). — J. Munck: Hat das Judentum den Namen IOY (Jehu) gebraucht (S. 167—172).

BEI DER REDAKTION ZUR BESPRECHUNG EINGEGANGEN:

Peters: Synchronoptische Weltgeschichte. Universum Verlag, Frankfurt a. M. 1952

Bußmann, W.: Treitschke, sein Welt- und Geschichtsbild. Bausteine zur Geschichtswissenschaft, Göttingen 1952, 479 pp.

Essers, B.: Een, Oudindische Symbolick von het Geluid. Van Gorcum & Co., Assen (Holland) 1952, 148 pp.

Schneider, Joh.: Die Taufe im Neuen Testament. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1952, 80 pp.

Micklem, N.: Was ist Religion? Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1952, 214 pp.

Rüsch, Theodor: Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist. Zwingli Verlag, Zürich 1952, 142 pp.

Noske, Gerh.: Wicherns Plan einer kirchlichen Diakonie. Evangel. Verlagswerk GmbH., Stuttgart 1952, 119 pp.

Symposion, Jahrbuch für Philosophie, Band III. Verlag Karl Alber, Freiburg 1952, 560 pp.

Weller, H.: Indische Lebensweisheit und Lebenskunst. Walter Hädecke Verlag, Stuttgart Weil d. Stadt 1952, 293 pp.

Haikola, L.: Gesetz und Evangelium bei Matthias Flacius Illyricus. C. W. K. Gleerup Verlag, Lund 1952, 344 pp.
Padellaro, N.: Pius XII. Athenäum Verlag, Bonn 1952, 520 pp.
Englebert, O.: Das Leben des Hlg. Franziskus. Pilger Verlag, Speyer 1952, 324 pp.
Deutsche Geschichte im Überblick, Hrsg. P. Rassow. J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1952, 224 pp.
Quispel, G.: Gnosis als Weltreligion. Origo Verlag, Zürich 1951. 94 pp.
Benz, Ernst: Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart. Verlag Karl Alber, Freiburg 1952, 421 pp.
Pfannmüller, G.: Tod, Jenseits und Unsterblichkeit. Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1953, 288 pp.
Feigel, Friedr. K.: Das Problem des Todes. Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1953, 120 pp.
Wehrung, G.: Mythus und Dogma. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1952, 72 pp.
Hinrichs, Carl: Die Idee des geistigen Mittelpunktes Europas im 17. und 18. Jahrhundert. Sonderdruck aus der Festgabe für Meinecke, 24 pp.
Ehrlich, W.: Geistesgeschichte. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1952, 88 pp.
Schmittlein, R.: Circonstances et cause de la mort du Christ. Editions Art et Science. Baden 1950, 105 pp.
Meissinger, K. A.: Der katholische Luther. Leo Lehnen Verlag, München 1952, 320 pp.
Baumgardt, D.: Bentham and the Ethics of Today. Princeton University Press, Princeton/N. Jers. 1952, 584 pp.
Hartlich-Sachs: Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft. J. C. B. Mohr, Tübingen 1952, 175 pp.
Menschings, G.: Das lebendige Wort. Holle Verlag, Darmstadt 1952, 455 pp.
Fleisch, P.: Erlebte Kirchengeschichte / Erfahrungen in und mit der hannoverschen Landeskirche. Heinr. Feesche, Verlag, Hannover 1952, 350 pp.
Loos, P. A.: Richard Wagner / Vollendung und Tragik der deutschen Romantik. Leo Lehnen Verlag, München 1952, 530 pp.
Mirgeler, A.: Jeanne D'Arc. Friedrich Vorwerk Verlag, Stuttgart 1952, 121 pp.
Bloy, Léon: Das Heil und die Armut. F. H. Kerle Verlag, Heidelberg 1953, 401 pp.

Für den laufenden Jahrgang ist u. a. das Erscheinen folgender Abhandlungen vorgesehen:

D. N. Bannerjea: Friedrich Nietzsche und Christopher Marlowe.
Frederik Dr. Bargebuhr: Über die Gedichte Salomo ibn Gabirols.
Schalom Ben-Chorin: Das Jesusbild im modernen Judentum.
Thomas Ellwein: Geschehnis und Erlebnis. (Erlanger Seminarergebnisse über den Quellenwert der Memoirenliteratur).
Joachim Ernst: Studien zur Frömmigkeit der Frühromantik.
Hellmut von Glasenapp: Die Religion im neuen Indien / Eindrücke von einer Reise im Winter 1951/52.
Julius Gross: Hat Johannes von Damaskus die Erbsünde gelehrt?
Hans Haeckel: Johann Michael von Loen und die deutsche Aufklärung.
Gerhard Hennemann: Die Theologie Rudolf Bultmanns im Urteil Karl Barths.
Karl Heinrich Höfele: Kafkas Selbstportrait und das Menschenbild Pascals.
Friedemann Horn: Schellings Lehre von den letzten Dingen.

ZEITSCHRIFT
FÜR
RELIGIONS- UND GEISTESGESCHICHTE
Herausgegeben unter Mitwirkung von
W. F. ALBRIGHT (BALTIMORE),
E. BENZ (MARBURG), O. F. BOLLNOW (MAINZ),
M. SIMON (STRASBOURG), G. WIDENGREN (UPPSALA)
durch
HANS JOACHIM SCHOEPS, ERLANGEN
VERLAG: E. J. BRILL, LEIDEN-KÖLN
1953 V. Jahrgang Heft 2

MUSPILLI UND MUSPELLSHEIM[1])

Willy Krogmann

1832 gab Schmeller das Bruchstück eines althochdeutschen Gedichtes heraus, das er „Muspilli" nannte. Zu dieser Bezeichnung gelangte er, weil in ihm Vers 55 ff. steht:

uerit denne stuatago in lant,
uerit mit diu uuiru uiriho uuison.
dar ni mac denne mak andremo helfan uora demo muspille

d. h.:

Es fährt dann der Gerichtstag ins Land,
er fährt mit dem Feuer, die Menschen heimzusuchen.
Da kann kein Verwandter dem andern vor dem Muspilli helfen.

In etwas anderer Form fand sich das Wort „muspilli" auch an zwei Stellen in der altsächsischen Bibeldichtung, die Schmeller zwei Jahre vorher unter dem Titel „Heliand" d. h. „Heiland" herausgegeben hatte. Die erste Stelle befindet sich unter den Versen, die das Gleichnis vom Weizen und Unkraut behandeln. Bei der Auslegung sagt Jesus von den bösen Menschen Vers 2 589 b ff.:

thoh sculun sie her uuahsen ford,
thea forgriponon gumon, so samo so thea godun man,

[1]) Diese Ausführungen geben einen Vortrag wieder, den der Verfasser am 26. 5. 1952 in Hamburg in der „Gesellschaft für deutsche Sprache" gehalten hat. Sie fassen seine in verschiedenen Büchern und Aufsätzen veröffentlichten Forschungsergebnisse zusammen.

anttat mudspelles megin obar man ferid,
endi thesaro uueroldes

d. h.:

doch sollen sie hier weiter wachsen,
die verdammten Menschen, ebenso wie die guten Leute,
bis Mudspelles Heerschar über die Menschen fährt,
das Ende dieser Welt.

Im Zusammenhang der zweiten Heliandstelle hat Christus die Vorzeichen des Jüngsten Gerichtes geschildert. Dann fährt er Vers 4358 b ff. fort:

Mutspelli cumit
an thiustrea naht, al so thiof ferid
darno mid is dadiun, so kumid the dag mannun,
the lazto theses liohtes, so it er these liudi ni uuitun

d. h.:

Mutspelli kommt
in dunkler Nacht, genau so wie der Dieb fährt
heimlich mit seinen Taten, so kommt der Tag den Menschen,
der letzte dieses Lichtes, ohne daß es diese Leute eher wissen.

Die altsächsische Form ist demnach *mudspelli*. In der Heliandhandschrift M ist das Wort einmal mit *d* und einmal mit *t* geschrieben. Die Heliandhandschrift C weist an beiden Stellen *t* auf.

Weitere Zeugnisse sind auf deutschem Boden nicht bekannt. Dagegen bietet das Altisländische noch eine Reihe von Belegen.

Von einem **Múspellr* selbst wissen die nordischen Quellen zwar nichts zu berichten. Dagegen erzählen sie von *Múspellz megir* „Muspells Gefolgsleuten" oder *synir* „Söhnen" oder *lýðir* „Leuten" sowie von *Múspellz heimr* „Muspellsheim".

In der Vǫluspá, der „Weissagung der Seherin", heißt es Strophe 50 ff. nach der Übertragung von Felix Genzmer[2]) über den Anbruch von Ragnarǫk:

Hrym fährt von Osten, er hebt den Schild;
im Riesenzorn rast die Schlange.
Sie schlägt die Wellen; es schreit der Aar,
Leichen reißt er, los kommt Nagelfar.

[2]) Die Edda Bd. II: Götter- und Spruchdichtung (Thule. Altnordische Dichtung und Prosa).

Der Kiel fährt von Osten: es kommen Muspells
Leute zum Land; Loki steuert.
Mit dem Wolfe zieht die wilde Schar;
Byleipts Bruder bringen sie mit.

Surt zieht von Süden mit sengender Glut;
von der Götter Schwert gleißt die Sonne.
Riesinnen fallen, Felsen brechen;
zur Hel ziehen Männer, der Himmel birst.

Im Urtext lautet die mittlere Strophe, die von *Múspellz lýðir* „Muspells Leuten" berichtet:

Kióll ferr austan: koma muno Múspellz
um lǫg lýðir, en Loki stýrir;
fara fífls megir með freka allir,
þeim er bróðir Býleipts í fǫr.

Ein weiteres Zeugnis enthält in der Edda die Lokasenna, die Zankrede Lokis. In Strophe 42 sagt Loki zu Frey:

Gymirs Tochter hast du mit Gold gekauft
und verschenkt dein Schwert;
doch wenn Muspells Söhne über den Myrkwid reiten,
hast du, Wicht, keine Wehr.

Der dritte Vers heißt im Urtext:

en er Múspellz synir ríða Myrkvið yfir.

Die übrigen Belege finden sich in der Edda des Snorri Sturluson, der sogenannten Jüngeren Edda. Ich führe sie nach der Übersetzung von Gustav Neckel[3]) an, doch berücksichtige ich einige abweichende Lesarten der Upsala-Handschrift, die der Urhandschrift des Werkes am nächsten steht.

Alle Belege befinden sich im ersten Teil, der *Gylfaginning* „Gylfis Betörung" überschrieben ist. In ihm befragt König Gylfi, der sich Gangleri nennt, in Asgard die Götter Hoch, Ebenhoch und Dritt.

Auf die Frage „Was war der Anfang und wie fing es an?" antwortet Dritt: „Zuerst war da Muspellsheim, wie es heißt. Es ist hell und heiß und unbetretbar für fremde Leute. Surt herrscht darüber und sitzt am Ende des Heims. Er hat ein lohendes Schwert in der Hand, und am Ende der Welt wird er kommen und alle Götter besiegen und die Heime mit Feuer verbrennen".

Auf die Frage nach der Entstehung des Menschengeschlechts erwidert Ebenhoch u. a.: „Das Nordende des Ginnungagap füllte sich

[3]) Die jüngere Edda mit dem sogenannten ersten grammatischen Traktat (Thule. Altnordische Dichtung und Prosa).

mit schweren Massen Reif und Eis, vor denen sprühende Nässe herging; der südliche Teil aber blieb davon frei durch die glühenden Funken, die aus Muspellsheim geflogen kamen", und Dritt fährt fort: „Wie von Nebelheim Kälte und Widriges ausging, so war alles, was in der Nähe von Muspellsheim lag, heiß und hell und das Klima des Ginnungagap mild wie die windstille Himmelshöhe. Und als der heiße Luftstrom auf den Reif stieß, so daß dieser schmolz und herniederträufelte, da wurden durch die Kraft dessen, der die Hitze sandte, diese Tropfen lebendig, und es entstand eine Menschengestalt, das ist Ymir, den die Reifriesen Aurgelmir nennen, von dem stammen die Geschlechter der Reifriesen."

Weiter berichtet Dritt über die Entstehung der Welt: „Dann nahmen Bors Söhne die sprühenden Funken, die frei herumfuhren und die das Muspellsheim ausgeworfen hatte, und setzten sie mitten ins Ginnungagap an den Himmel, oben und unten, um Himmel und Erde zu beleuchten. Sie wiesen allen Lichtern ihre Stätte an, den einen am Himmel, andere bewegten sich frei unterhalb des Himmels, und sie gaben ihnen doch ihre Stätte und bestimmten ihre Bahn."

Über die Sonne und den Mond erzählt Hoch: „Es war ein Mann namens Mundilfari, der zwei Kinder hatte; die waren so schön und blond, daß er seinen Sohn Mond nannte und seine Tochter Sonne, und diese gab er einem Manne namens Glen zur Frau. Doch die Götter wurden zornig über diese Anmaßung, nahmen die Geschwister und versetzten sie an den Himmel, und Sonne mußte die Rosse lenken, die den Wagen jener Sonne zogen, welche die Götter, damit sie die Welt erleuchte, aus einem Funken geschaffen hatten, der aus Muspellsheim geflogen kam."

Allen bisher angeführten Stellen ist gemeinsam, daß sie sich auf *Múspellz heimr* „Muspellsheim" beziehen. Die noch verbleibenden Zeugnisse erwähnen *Múspellz megir* „Muspells Gefolgsleute".

Als Gangleri etwas über den Weg von der Erde zum Himmel wissen will, erwidert Hoch lachend: „Das war keine kluge Frage. Hast du niemals gehört, daß die Götter eine Brücke bauten von der Erde zum Himmel, die Bifröst heißt? Du wirst sie gesehen haben; es kann sein, daß ihr sie ‚Regenbogen' nennt. Sie ist dreifarbig, sehr stark und mit mehr Verstand und Kunst gemacht als andere Handarbeiten. So stark sie aber auch ist, sie wird doch brechen, wenn Muspells Gefolgsleute kommen und über sie reiten, dann durchschwimmen ihre Pferde große Flüsse, und so kommen sie doch vorwärts." Als Gangleri das Werk der Götter tadelt, fügt Hoch noch hinzu: „Die Götter verdienen keine böse Nachrede wegen dieser Arbeit. Die Brücke Bi-

fröst ist gut. Aber wenn Muspells Gefolgsleute heeren, dann gibt es in dieser Welt nichts, was sich noch selber vertrauen kann."

Hoch erzählt Gangleri auch, daß Frey sein Schwert verschenkt habe, und ähnlich wie Loki in der Lokasenna bemerkt er: „Aber eines Tages wird Frey sich in schlimmer Lage sehen, wenn er das Schwert vermißt, wenn Muspells Gefolgsleute heeren kommen."

Genannt werden *Múspellz megir* auch, als Gangleri sich über das Schiff Skidbladnir berichten läßt. Hoch berichtet: „Skidbladnir ist das beste Schiff, in dem die meiste Kunstfertigkeit steckt; aber das größte Schiff ist Naglfar, das besitzen Muspells Gefolgsleute."

Endlich ist noch einmal von *Múspellz megir* die Rede, als Gangleri sich nach dem Fimbulwinter und nach *Ragnarǫk* erkundigt. Hoch erwidert u. a.: „Der Wolf verschlingt die Sonne, und das ist für die Menschen ein harter Schlag. Der andere Wolf raubt den Mond und richtet damit ebenfalls schweren Schaden an. Die Sterne stürzen im Bogen vom Himmel. Weiter ereignet es sich, daß die ganze Erde und die Berge derart erbeben, daß die Bäume sich aus dem Boden lösen, die Berge hinstürzen, alle Fesseln und Bande brechen und reißen. Dann kommt der Fenriswolf los. Das Meer überströmt die Lande, weil die Midgardschlange sich in Riesenzorn windet und zum Lande strebt. Da geschieht es auch, daß Naglfar flott wird, das Schiff dieses Namens, das ist gebaut aus den Nägeln der Toten; deswegen lohnt sich Vorsicht dabei, wenn jemand mit unbeschnittenen Nägeln stirbt, denn ein solcher vermehrt bedeutend den Baustoff zu dem Schiff Naglfar, von dem Götter und Menschen wünschen, daß es so spät wie möglich fertig wird. Doch auf jener großen Flut schwimmt Naglfar. Hrym heißt der Riese, welcher Naglfar steuert. Und der Fenriswolf rennt mit klaffendem Maul, den Unterkiefer an der Erde, den oberen am Himmel. Er würde den Rachen noch weiter aufreißen, wenn mehr Raum da wäre. Feuer glüht in seinen Augen und Nüstern. Die Midgardschlange bläst so viel Gift von sich, daß es Luft und Meer ganz überdeckt; sie ist über die Maßen furchtbar und zieht neben dem Wolf einher. In diesem Getöse klafft der Himmel auseinander, und durch diesen Spalt reiten Muspells Gefolgsleute. Surt reitet voran, vor sich und hinter sich Feuer. Sein Schwert strahlt so hell wie die Sonne. Und wenn sie da reiten, birst Bifröst. Muspells Gefolgsleute reiten zum Felde Wigrid. Dorthin kommen auch der Fenriswolf und die Midgardschlange. Es sind auch Loki und Hrym bei ihnen. Loki folgen alle Helbewohner. Muspells Gefolgsleute aber bilden eine Schar für sich allein, die besonders hell funkelt."

Zur Überlieferung der einzelnen Belege der Jüngeren Edda ist noch zu bemerken, daß der Bearbeiter die Wendung *Múspells megir* viermal durch *Múspellz synir* und einmal durch einfaches *Múspell*, den Ausdruck *Múspellz heimr* zweimal durch *Múspell* ersetzt hat. Eine besondere Abweichung bietet noch die Handschrift 756, die statt *Múspell* immer *Músfell* schreibt.

Damit haben wir alle Belege zusammengetragen, die für das Wort *Mudspelli* oder *Muspilli* bekannt sind. Unsere Aufgabe ist nun, das rätselhafte Wort zu erklären und das Verhältnis zwischen den althochdeutschen, altsächsischen und altisländischen Zeugnissen aufzuweisen.

In den reichlich 120 Jahren, die seit dem Bekanntwerden der altsächsischen und althochdeutschen Belege vergangen sind, ist eine Unmenge von Deutungsversuchen vorgelegt worden. Im Hinblick auf das Vorkommen des Ausdrucks im Altisländischen hat man sich bis in die Gegenwart bemüht, den heidnisch-germanischen Ursprung sowohl des Wortes als auch der Vorstellung zu erweisen. Alle diese Anstrengungen werden aber dem Befund nicht gerecht. In Wahrheit haben wir es mit einer christlichen Prägung zu tun, die im Altsächsischen entstanden und von dort einerseits nach Bayern, anderseits nach Island gelangt ist.

Bei der Erklärung des Wortes müssen wir von den Belegen im Heliand ausgehen, die auch rein zeitlich am Anfang stehen.

Matthäus 13 Vers 37 ff. legt Jesus das Gleichnis vom Weizen und vom Unkraut folgendermaßen aus: „Des Menschen Sohn ist es, der da guten Samen säet. Der Acker ist die Welt. Der gute Same sind die Kinder des Reichs. Das Unkraut sind die Kinder der Bosheit. Der Feind, der sie säet, ist der Teufel. Die Ernte ist das Ende der Welt. Die Schnitter sind die Engel."

Vergleichen wir den Bibeltext mit der Heliandstelle, so können Mudspelles Heerschar nur die Engel entsprechen. Da sie im Gleichnis Christi Heerschar sind, muß *Mudspelli* also irgendeine Bezeichnung Christi sein.

Daß dieser Schluß richtig ist, lehren die folgenden Verse:

than kumid the berhto drohtin
obana mid is engilo crafta,

d. h.

dann kommt der glänzende Herr
von oben mit der Schar seiner Engel.

Daß der Dichter *mudspelles megin* und *endi thesaro uueroldes* nebeneinander stellt, widerspricht dem nicht. Es handelt sich nicht

um eine Variation, sondern um eine Aufzählung. Auch sonst finden wir im Heliand ganz Entsprechendes. Vers 4352 b ff. heißt es:

iu is uuiscumo
duomdag the mareo endi iuuues drohtines craft,
thiu mikilo meginstrengiu endi thiu marie tid,
giuuand thesaro uueroldes,

d. h.

euch kommt gewiß
der herrliche Gerichtstag und eures Herren Schar,
die große gewaltige Schar und die herrliche Zeit,
die Wende dieser Welt.

Und ganz ähnlich lesen wir Vers 4333 b ff.:

So huan so gi thea dadi gisean
giuuerden an thesaru uueroldi, so mugun gi than te uuaran farstanden,
that than the lazto dag liudiun nahid
mari te mannun endi maht godes,
himilcraftes hrori endi thes helagon kumi
drohtines mid is diuridun,

d. h.

Sobald ihr die Taten seht
sich ereignen in dieser Welt, so mögt ihr dann als wahr erkennen,
daß dann der letzte Tag den Leuten naht
herrlich den Menschen und die Schar Gottes,
die Bewegung der Himmelsschar und die Ankunft des heiligen
Herren mit seiner Herrlichkeit.

Die verglichenen Stellen stützen sogar noch unsere Auffassung. An ihnen ist nämlich dem letzten Tag ebenfalls ein durch den Genitiv einer Bezeichnung Gottes bestimmter Ausdruck gleichgestellt, der abstrakt „Kraft, Macht", konkret aber „Schar, Heerschar" bedeutet. *mudspelles megin* entspricht also einerseits *drohtines craft*, anderseits *maht godes*.

Noch weiter erhärtet wird unsere Ansicht durch die zweite Heliandstelle. Das Bild vom Dieb in der Nacht gründet sich auf Matthäus 24,43 f. bzw. Luc. 12,39 f, wo es heißt: „Das sollt ihr aber wissen: Wenn ein Hausvater wüßte, welche Stunde der Dieb kommen wollte, so würde er ja wachen und nicht in sein Haus brechen lassen. Darum seid ihr auch bereit; denn des Menschen Sohn wird kommen zu einer Stunde, da ihr es nicht meinet." Übernommen ist es

auch 1. Thess. 5,2: „Denn ihr selbst wisset gewiß, daß der Tag des Herrn wird kommen wie ein Dieb in der Nacht", 2. Petrus 3,10: „Es wird aber des Herrn Tag kommen als ein Dieb in der Nacht, in welchem die Himmel zergehen werden mit großem Krachen, die Elemente vor Hitze zerschmelzen und die Erde und die Werke, die darinnen sind, werden verbrennen" sowie Apokalypse 3,3: „So du nicht wirst wachen, werde ich über dich kommen wie ein Dieb und wirst nicht wissen, welche Stunde ich über dich kommen werde" und 16,15: „Siehe, ich komme als ein Dieb. Selig ist, der da wachet". In der Apokalypse spricht Christus somit von sich selbst. Nach den Evangelien kommt des Menschen Sohn, nach den Briefen der Tag des Herrn wie ein Dieb. Sollte Mudspelli eine Bezeichnung für Christus sein, so würde sich die Angabe *Mutspelli cumit an thiustrea naht al so thiof ferid* ohne weiteres anschließen.

Die Frage ist somit nur, wie as. *mudspelli* sprachlich zu erklären ist. Auch das bereitet aber keine Schwierigkeiten. *mudspelli* bedeutet „Mundtöter". Der erste Bestandteil der Zusammensetzung *mūð-spelli* ist as. *mūð* „Mund". Wenn außer *mudspelli* auch *mutspelli* geschrieben wird, so beruht das *t* auf Dissimilation des *th* vor *s* genau so wie beispielsweise in *suotspell* „wahrhafte Rede" neben *sōdspell*, wo im ersten Glied as. *sōð* „wahr" vorliegt. Das Grundwort *-spelli* aber gehört zu ahd. mhd. nhd. *spellen*, nhd. mdartl. mnd. *spillen*, ae. *spillan*, ne. *spill*, *spell* „verderben, töten, vergeuden". Auch aisl. *spilla* „verderben, zerstören" wird teilweise anzuschließen sein, wenngleich hier — *ll* — nicht nur, wie in den westgermanischen Belegen, auf —*ln*— zurückzugehen braucht, sondern auch auf —*lð*— beruhen und somit as. *spildian*, ahd. *spilden*, ae. *spildan* „verderben, zerstören, töten" entsprechen kann. Der Bildung nach tritt *-spelli* zu Prägungen wie as. *hirdi*, ahd. *hirti*, ae. *hierde*, aisl. *hirðer*, got. *hairdeis* „Hirte". Unmittelbar vergleicht sich mit *e*-Stufe aisl. *spiller* „Verderber", soweit das —*ll*— hier ebenfalls auf —*ln*— beruht.

Als „Mundtöter" wurde Christus bezeichnet, weil er nach der Darstellung der Bibel die Verlorenen mit der Waffe seines Mundes schlägt. Bereits im Alten Testament begegnet eine ähnliche Vorstellung. Jesaias 11,1 ff. heißt es: „Und es wird eine Rute aufgehen von dem Stamm Jsais und ein Zweig aus seiner Wurzel Frucht bringen. Auf welchem wird ruhen der Geist des Herrn, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rats und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Furcht des Herrn. Und sein Richten wird sein in der Furcht des Herrn. Er wird nicht richten, nach dem seine Augen sehen, noch strafen, nach dem seine Ohren hören.

Miniatur aus der Bamberger Apocalypse

Sondern wird mit Gerechtigkeit richten die Armen und mit Gericht strafen die Elenden im Lande, und wird mit dem Stabe seines Mundes in die Erde schlagen und mit dem Odem seiner Lippen den Gottlosen töten." Hier ist also von dem Stabe seines Mundes und dem Odem seiner Lippen die Rede. Weiter lesen wir 2. Thess. 2,7 f.: „Denn es reget sich schon bereits die Bosheit heimlich, ohne daß, der es jetzt aufhält, muß hinweg getan werden. Und alsdann wird der Boshaftige geoffenbaret werden, welchen der Herr umbringen wird mit dem Geist seines Mundes, und wird seiner ein Ende machen durch die Erscheinung seiner Zukunft." Die gerade auch die spätere Literatur beherrschende Auffassung ist aber, daß Christus mit einem aus seinem Munde gehenden Schwerte Verderben bringt. Sie begegnet mehrfach in der Apokalypse. Kap. 1,12 ff. wird das Mundschwert als Zeichen des verklärten Menschensohnes hingestellt. Johannes schreibt: „Und ich wandte mich um, zu sehen nach der Stimme, die mit mir redete. Und als ich mich wandte, sah ich sieben goldene Leuchter. Und mitten unter den sieben Leuchtern einen, der war eines Menschen Sohne gleich, der war angetan mit einem Kittel und begürtet um die Brust mit einem goldenen Gürtel. Sein Haupt aber und sein Haar war weiß wie weiße Wolle, als der Schnee, und seine Augen wie eine Feuerflamme, und seine Füße gleichwie Messing, das im Ofen glühet, und seine Stimme wie groß Wasserrauschen. Und hatte sieben Sterne in seiner rechten Hand, und aus seinem Munde ging ein scharf zweischneidig Schwert, und sein Angesicht leuchtete wie die Sonne." Dann wird das Schwert im Munde des Weltenrichters zweimal Kap. 2,12 ff. erwähnt. Hier heißt es: „Und dem Engel der Gemeine zu Pergamus schreibe: Das sagt, der da hat das scharfe zweischneidige Schwert ... Tue Buße, wo aber nicht, so werde ich dir bald kommen und mit ihnen kriegen durch das Schwert meines Mundes." Die wichtigste Stelle ist aber Kap. 19,11 ff., wo der Herr nach Babels Fall erscheint. Sie lautet: „Und ich sah den Himmel aufgetan, und siehe, ein weiß Pferd, und der darauf saß, hieß treu und wahrhaftig, und richtet und streitet mit Gerechtigkeit. Und seine Augen sind wie eine Feuerflamme, und auf seinem Haupt viele Kronen, und hatte einen Namen geschrieben, den niemand wußte denn er selbst. Und war angetan mit einem Kleide, das mit Blut besprenget war; und sein Name heißt Gottes Wort. Und ihm folgte nach das Heer im Himmel auf weißen Pferden, angetan mit weißer und reiner Seide. Und aus seinem Munde ging ein scharf Schwert, daß er damit die Heiden schlüge; und er wird sie regieren mit der eisernen Rute. Und er tritt die Kelter des Weins des grimmigen Zorns des allmächtigen

Gottes. Und hat einen Namen geschrieben auf seinem Kleide und auf seiner Hüfte also: Ein König aller Könige und ein Herr aller Herren. Und ich sah einen Engel in der Sonne stehen, und er schrie mit großer Stimme und sprach zu allen Vögeln, die unter dem Himmel flogen: Kommt und versammelt euch zu dem Abendmahl des großen Gottes, daß ihr esset das Fleisch der Könige und der Hauptleute und das Fleisch der Starken und der Pferde und derer, die darauf sitzen, und das Fleisch aller Freien und Knechte, beider, der Kleinen und der Großen. Und ich sah das Tier und die Könige auf Erden und ihre Heere versammelt, Streit zu halten mit dem, der auf dem Pferde saß, und mit seinem Heer. Und das Tier ward gegriffen und mit ihm der falsche Prophet, der die Zeichen tat vor ihm, durch welche er verführete, die das Malzeichen des Tieres nahmen und die das Bild des Tiers anbeteten: lebendig wurden diese beiden in den feurigen Pfuhl geworfen, der mit Schwefel brannte. Und die anderen wurden erwürget mit dem Schwert des, der auf dem Pferde saß, das aus seinem Munde ging, und alle Vögel wurden satt von ihrem Fleisch."

Weil Christus mit dem Schwert tötet, das er nicht in der Hand, sondern in seinem Munde trägt, ist er „Mundtöter", *Mūðspelli* genannt worden. Eine völlig übereinstimmende Bildung ist ae. *mūðbona*, das ebenfalls „Mundtöter" bedeutet. Es begegnet im Beowulf und wird hier von dem Meerriesen Grendel gebraucht, weil er die Menschen auffrißt. Daß die in diesem besonderen Falle vorliegende Anschauung von der biblischen abweicht, ist bedeutungslos. Beide Ausdrücke decken sich vollkommen. Neben *mūðbona* begegnet im Altenglischen auch *handbona* „Handtöter", und dieses findet seine Entsprechung in as. *handbano*. Statt *mūðspelli* hätte Christus somit auch *mūðbano* genannt werden können.

Wie sinnlich man sich den Mundtöter Christus vorstellte, lassen die vielen Werke der Malerei und der Plastik erkennen, die das Jüngste Gericht darstellen. Schon auf den ältesten Miniaturen finden wir Christus mit dem Mundschwert dargestellt. Schon um 800, also noch vor dem Heliand, zeigt ihn so die Trierer Apokalypse, und um 1000 stellt eine Miniatur der Bamberger Apokalypse den mit seiner Heerschar heranreitenden Mundtöter dar. Ich habe wenigstens dieses Bild zur Veranschaulichung des Gesagten beigegeben.

Wie *mūðbona* im Beowulf ist auch as. *mūðspelli* offenbar ein Wort der epischen Dichtersprache. Für den Heliand selbst wird es allerdings nicht geprägt worden sein. Der Dichter führt es ganz unvermittelt ein. Wäre es nicht schon bekannt gewesen, so wäre es schwerlich verstanden worden. Das Wort *mūðspelli* wird uns daher zu einem

Beweis, daß es schon vor dem Heliand eine verlorene altsächsische Dichtung vom Jüngsten Gericht gegeben hat.

Nachdem wir as. mudspelli lautlich und bedeutungsmäßig erklärt haben, können wir unseren Blick auch auf die außersächsischen Belege werfen.

Ihrer Bedeutung nach fügt sich die althochdeutsche Stelle reibungslos unserer Deutung ein. *dar ni mac denne mak andremo helfan vora demo muspille* heißt: „Da kann kein Verwandter dem andern vor dem Mundtöter helfen." Einige Parallelen aus der kirchlichen Literatur mögen dies noch verdeutlichen. So schreibt Ephraem: „Sie alle werden nackt vor dem Richterstuhl Christi stehen, und ein jeder von uns legt dann für sich selbst Rechenschaft vor dem Richter ab. In jener Stunde kann keiner dem andern dort helfen: nicht der Bruder dem Bruder, nicht die Eltern den Kindern, nicht die Kinder den Eltern, nicht die Freunde den Freunden, nicht der Mann seiner Frau." Und ähnlich schreibt Otfrid von Weißenburg in seinem Evangelienbuch V 19 Vers 45 ff.:

Ni mag thar mánahoubit helfan héreren wiht,
kind noh quéna in ware, sie sorgent íro thare;
Odo íawiht helpan thánne themo fílu richen mánne,
sie sint al ébanreiti in theru selbun árabeiti,

d. h.

Nicht kann da ein Leibeigener helfen dem Herren,
nicht Kind noch Frau fürwahr, sie sorgen dort für sich;
oder irgendetwas helfen dem sehr reichen Manne,
sie sind alle gleich in derselben Not.

Wäre das Wort *muspilli* allerdings auch hochdeutsch, so würde sich eine lautliche Schwierigkeit ergeben. Da dem as. *mūð* im Althochdeutschen *mund* entspricht, müßte as. *mūðspelli* im Althochdeutschen *mundspelli* oder mit Ablaut im Grundwort *mundspilli* lauten.

Dieses Problem löst sich aber ohne weiteres. Der ganze Abschnitt, der den Vers mit dem Wort *muspilli* enthält, ist nämlich aus dem Altsächsischen übersetzt worden, und der Übersetzer hat das Wort, das er nicht verstand, in seiner altsächsischen Lautform beibehalten.

Daß das hochdeutsche Gedicht nicht einheitlich ist, hat schon 1857 Bartsch gesehen. Daß die Verse 37—62 eingeschoben worden sind, ergibt sich auch ohne weiteres daraus, daß sich Vers 63 an Vers 36 anschließt. Daß das eingefügte Stück jedoch aus dem Altsächsischen übersetzt worden ist, verraten auch abgesehen von *muspilli* altsächsische Spuren und vor allem Übersetzungsfehler.

Vers 39 b f. heißt es von Elias und dem Antichrist:

denne uuirdit untar in uuich arhapan,
kenfun sint so kreftic, diu kosa ist so mihhil,

d. h.

„dann beginnt zwischen ihnen der Kampf,
Die Kämpfer sind so stark, der Kampf ist so gewaltig.

Ein *kōsa* in der Bedeutung „Kampf" ist im Hochdeutschen nicht nachzuweisen. Dagegen finden wir in dieser Verwendung ae. *cēas* und afries. kāse. Unsere spärlichen altsächsischen Quellen liefern zwar ebenfalls keinen Beleg, doch bietet afries. *kāse*, das nur über as. *kōsa* aus lat. *causa* bezogen worden sein kann, die Gewähr, daß Wort und Bedeutung im Altsächsischen vorhanden waren. Dagegen bedeutet *kōsa* im Althochdeutschen stets „Erzählung, Gespräch", was auch in nhd. *kosen* fortlebt.

Vers 52 b f. lauten:

aha artruknent,
muor uarsuuilhit sih,

was wörtlich bedeutet:

die Wasser trocknen aus,
das Moor verschlingt sich.

Dies ist natürlich sinnlos. Der Übersetzer hat seine Vorlage denn auch falsch wiedergegeben. Das von ihm gebrauchte *varswelhan* paßt nicht in den Zusammenhang. Er hätte vielmehr *uarsuuelchēt* schreiben müssen. Sein Mißverständnis erklärt sich daraus, daß in der altsächsischen Dichtung *farswilkid* stand. Dies entsprach lautlich sowohl ahd. *farswilhit* als auch, da die *ēn*-Verben im Altsächsischen vielfach in die *ja*-Klasse übergetreten sind, ahd. *farswelchēt*. Um in die Stelle wenigstens einen gewissen Sinn hineinzubringen, hat der Übersetzer dann noch *sih* hinzugefügt.

Ein weiteres Mißverständnis liegt in den Versen 44 f. vor. Hier steht:

der antichristo stet pi demo altfiante,
stet pi demo satanase, der inan uarsenkan scal.

Das heißt wörtlich:

Der Antichrist kämpft für den Altfeind,
kämpft für den Satan, der ihn versenken wird.

Daß der Satan den Antichrist versenken oder verderben wird, läßt sich nicht verstehen. Heißen muß es denn auch: der sich versenken wird bzw. der versinken wird. Die altsächsische Vorlage hat wie der Heliand als Akkusativ des Reflexivpronomens den Akkusativ des geschlechtigen Pronomens gebraucht. Der Übersetzer hat nicht erkannt,

daß *ina*, das somit genau wie *farswilkid* doppeldeutig war, an dieser Stelle nicht durch *inan*, sondern durch *sih* wiederzugeben war. As. *farsenkian* darf ohne weiteres neben *bisenkian* in Heliand und Genesis angenommen werden, zumal auch ae. *forsencan* und *besencan* nebeneinander stehen und ahd. *bisenken* neben *firsenken* durch *bisenkida* „Versenkung" vorausgesetzt wird. Den Gebrauch und Sinn des reflexiven Verbums können wir an mhd. *versenken* feststellen. Wenn etwa Walther von der Vogelweide schreibt:

Ich was mit sehnden ougen blint
und aller guoten sinne ein rint,
swiech mine missetat der werlte hal.
mach e mich reine,
e min gebeine
versenke sich in daz verlorne tal,

so ist deutlich, daß *sich versenken* gleichbedeutend mit *versinken* verwendet wurde. Ganz ähnlich wird auch *sich vervellen* im Sinne von v e r v a l l e n benutzt. Auch im Altisländischen heißt *søkkvask*, das *søkkva sik* ist, „versinken". Die *Vǫluspá* schließt mit den Versen:

Der düstre Drache tief drunten fliegt,
die schillernde Schlange, aus Schluchtendunkel.
Er fliegt übers Feld; im Fittich trägt
Nidhögg die Toten: nun versinkt er:
nú munn hann søkkvask.

In der altsächsischen Vorlage, die wir somit als gesichert betrachten dürfen, hat gewiß wie in der althochdeutschen Dichtung *muspille* gestanden. Wir haben es mit einer jüngeren Form zu tun, in der das *d* oder *t* vor *sp* geschwunden war. Auch *betst* „best" erscheint sehr häufig in der Heliandhandschrift C und im Gegensatz zu P auch schon in M als *best*, und ebenso bietet M für *latsto, letsto* „letzte" einmal *lasto*. Wegen des *i* in *-spilli* könnte man bei dem Nebeneinander von germ. *spillian* und *spellian* ein as. **mūðspilli* neben *mūðspelli* erschließen. Möglich ist aber auch, daß das Umlauts-*e* in *mūðspelli* weiter zu *i* geworden ist. Diese Entwicklung tritt gerade im weniger betonten zweiten Glied von Zusammensetzungen auf. Ich erinnere nur an die Formen wie *brāmbire* „Brombeere", *wīnbire* „Weinbeere".

So eindeutig wie das Verhältnis zwischen as. *Mūðspelli* und ahd. *Mūspilli* läßt sich auch die Beziehung zwischen as. *Mūðspelli* und den altisländischen Belegen bestimmen.

Daß die Vorstellung von *Múspellz megir* und *Múspellz heimr* auf Island noch nicht bodenständig war, ergibt sich sogleich, wenn wir

sie näher ins Auge fassen. Sobald wir genauer hinsehen, erkennen wir nämlich in dem von Snorri gemalten Bilde einige Farben, die gar nicht zum Ganzen passen, dafür aber ihre Herkunft aus dem christlichen Weltuntergangsgemälde deutlich verraten.

Insgesamt sind drei Einzelzüge beweiskräftig, die alle im Bericht über Ragnarǫk begegnen. Zwei von ihnen haben wir schon mitangeführt. Die eine Erinnerung an das christliche Vorbild ist der Satz: „Da klafft der Himmel auseinander, und durch diesen Spalt reiten Muspells Gefolgsleute", die zweite die Bemerkung „Muspells Gefolgsleute aber bilden eine Schar für sich allein, die besonders hell funkelt". Sie beruhen auf den Apokalypsestellen 19,11: „Und ich sah den Himmel aufgetan, und siehe, ein weiß Pferd und der darauf saß, hieß treu und wahrhaftig" und 19,14: „und ihm folgte nach das Heer im Himmel auf weißen Pferden, angetan mit weißer und reiner Seide." Die Anschauung besonders, daß die Feinde der Götter durch den Spalt des geborstenen Himmels einreiten, ist unverarbeitetes Fremdgut. Sie findet sich daher auch nicht in den übrigen Berichten über Ragnarǫk. Noch eigenartiger jedoch muß es uns anmuten, wenn wir an der dritten Stelle lesen, daß es nach der Zerstörung der Welt am besten sei, bei Surt in Gimle zu sein: *bezt er az vera a gimle meðr Surti.* Hieran hat sogar der Bearbeiter der Jüngeren Edda Anstoß genommen. Seine Änderung: *bazt er þá at vera á Gimle á himni* „am besten ist es da, in Gimle im Himmel zu sein" streicht wenigstens die Gestalt Surts. Nach Ragnarǫk muß ihre Erwähnung auch befremden. Vor allem in Gimle hat sie keinen Platz. Daß sie überhaupt dorthin gelangen konnte, verstehen wir wirklich nur, wenn wir wissen, daß hier hinter Surt der altsächsische Mudspelli steht, der der Herr im neuen Jerusalem ist.

Aber auch abgesehen von diesen christlichen Nachklängen bieten die Berichte über *Múspellz megir* und *Múspellz heimr* keine einheitliche Anschauung. Zwar hebt sich aus ihnen eine beherrschende Ansicht heraus, doch bleibt ein Rest, der sich ihr nicht unterordnet.

Richten wir unser Augenmerk zunächst nur auf die Hauptanschauung, so dürfen wir als ihr wesentlichstes Merkmal die Verknüpfung mit Surt bezeichnen. Sie tritt fast überall in der Snorra Edda und ferner in der Lokasenna hervor. Ausschließlich sie kennt den Namen *Múspellz heimr.* Von den Belegen für *Múspellz megir* oder *synir* sind alle die anzureihen, bei denen Surt als Anführer der Schar genannt oder doch vorauszusetzen ist.

Von einer ganz anderen Betrachtungsweise zeugen demgegenüber die Vǫluspá und die mit ihr in Zusammenhang stehende Naglfar-

Stelle der Jüngeren Edda. Sie wissen nichts von einer Gemeinschaft zwischen den *Múspellz megir* oder *lýðir* und Surt. Ja, in der Vǫluspá werden sie sogar scharf von ihm getrennt. Von Osten, heißt es dort, kommen *Múspellz lýðir* auf Naglfar gefahren, von Süden jedoch naht Surt. In der Snorra Edda ist dieser Gegensatz verwischt. Dennoch ist er auch hier noch zu erkennen. Das Schiff Naglfar, lesen wir, besitzen *Muspellz megir*. Von jenem Schiff aber wird später erzählt, daß es von Hrym gesteuert wird. Surt hat mit ihm auch an dieser Stelle nichts zu tun.

Die beiden Versionen sind somit als Surt-Version und Naglfar-Version zu unterscheiden. Letztere eignet der Vǫluspá. Aus ihr hat auch Snorri seinen Hinweis entnommen. Er bietet die beiden Versionen nebeneinander. Für seine Arbeitsweise ist diese Mannigfaltigkeit kennzeichnend. Er hat nichts aus eigenem hinzugefügt, wie man fälschlich gemeint hat, aber er hat alles zusammengetragen, was sich ihm irgend anbot. Daß auf diese Weise auch Unstimmigkeiten und Widersprüche in seine Darstellung gelangen mußten, hat ihn nicht gestört. Für uns jedoch sind gerade sie von großer Bedeutung geworden; denn sie vor allem haben es uns ermöglicht, die verschiedenen Versionen voneinander zu trennen.

Mit der bloßen Scheidung der beiden Fassungen haben wir unsere Aufgabe allerdings noch nicht gelöst. Sie ist erst bewältigt, wenn wir auch ihr gegenseitiges Verhältnis bestimmt und überhaupt die Entwicklung der Mudspellivorstellung im Norden auf Grund der Zeugnisse klargelegt haben.

Bemessen wir daher weiterhin das Alter der beiden Versionen, so lehrt das rein zahlenmäßige Übergewicht der für die Surt-Version zeugenden Belegstellen zur Genüge, daß diese zu Snorris Zeiten allgemein geläufig, die Naglfar-Version dagegen fast ganz zurückgetreten war. Schon daraus dürfen wir schließen, daß die letztere die ältere Fassung ist. Sie wurde offensichtlich durch die jüngere Surt-Version verdrängt.

Daß die Naglfar-Version auf einer älteren Stufe steht als die Surt-Version, ergibt sich denn auch, wenn wir nach dem jeweils mit dem Genetiv *Múspellz* verbundenen Begriff fragen. Überprüfen wir die einzelnen Belege, so erkennen wir nämlich, daß lediglich die Vǫluspá noch mit einem persönlichen Wesen rechnet. In allen anderen Fällen ist die Bezeichnung dagegen zu einem Ortsnamen geworden.

Für die Vǫluspá beweist die Strophe 51 die persönliche Auffassung; denn die erste Hälfte

Kióll ferr austan: koma muno Muspellz
um lǫg lýðir ....

wird wieder aufgenommen durch den Vers:

fara fífls megir með freka allir.

Die *Múspellz lýðir* werden somit auch *fífls megir* genannt. Für den Dichter waren sie also die Leute eines Riesen; denn durch „Riese" muß *fífl* an dieser Stelle wiedergegeben werden. Die sonst für das Altisländische allein bezeugte Bedeutung „Dummkopf, Tor, Narr" ist abgeleitet. Sie konnte sich ausbilden, weil man die unbeholfenen Riesen für einfältig hielt. Eine entsprechende Entwicklung hat beispielsweise auch aisl. *þurs „Riese"* erfahren. Die ursprüngliche Bedeutung liegt auch noch bei ae. *fífl* „Riese, Ungeheuer" vor.

Die für die Vǫluspá festgestellte Auffassung hat man freilich auch noch für Snorri in Anspruch nehmen wollen, doch war dies irrig. Es ist falsch zu glauben, daß erst der Bearbeiter der Jüngeren Edda auf einen Ortsnamen *Múspell* schloß. Die Verselbständigung des genetivischen Ausdrucks ist gewiß ein Fortschritt, es ist aber zweifelhaft, ob wir sie gerade auf ihn zurückführen dürfen. Wenn er den Satz *Fyrst var þo Muspellz heimr sa er sva heitir* umformte und schrieb: *Fyrst var þo sa heimr i suðrhalfu er Muspell heitir,* so kann er das einfache *Múspell,* das er dann noch zweimal verwendete, zwar selbst aus der Genetivverbindung abgeleitet haben, doch ist es durchaus möglich, daß er jenes bereits vorfand und bloß aufgriff. Daß wenigstens auch Snorri schon den Namen *Múspellz heimr* als umschreibenden Genetiv auffaßte und wie das neben *Møn* stehende *Moens heimar* oder das neben *Fenrir* gebrauchte *Fenris ulfr* beurteilte, ergibt sich aus dem Zusatz *sa er sva heitir.* Wie allgemein übrigens *Múspell* später als Ortsname verstanden wurde, bekundet noch die Form *Músfell* der Handschrift 756. Der Schreiber fand in *Múspell* aisl. *fiall* „Fels", neben das durch Ausgleich die Nebenform *fell* getreten war. Als *Músfell* konnte ein als Ortsname geltendes *Múspell* aber deshalb ohne weiteres gefaßt werden, weil im Altisländischen schon früh *f* sehr häufig vor *s,* vereinzelt jedoch auch nach *s* zu *p* geworden war.

Die beobachtete Umbiegung der Personenbezeichnung zum Ortsnamen bestätigt nicht nur unsere Ausführungen über das zeitliche Verhältnis zwischen der Surt-Version und der Naglfar-Version, sondern ist überhaupt für die Geschichte der Mudspellivorstellung im Norden von größter Bedeutung. Wir haben daher anschließend nach ihrer Ursache zu fragen.

Vergegenwärtigen wir uns zu diesem Zweck den Grundriß der Surt-Version, so hält es freilich nicht schwer, den Anlaß der neuen Sehweise aufzudecken. Sie war nämlich keine willkürliche Neuerung,

sondern bildete sogar die Voraussetzung für die Verknüpfung der *Múspellz megir* mit Surt. Diese ließ sich nur durchführen, wenn man darauf verzichtete, jene auf einen Riesen **Múspellr* zu beziehen. Für einen solchen blieb ja kein Platz mehr, sobald man Surt als den Anführer der Schar betrachtete. Ganz von selbst mußte somit der persönliche *Múspellr* zurücktreten. Sollte sich der Ausdruck *Múspellz megir* aber nicht mehr von ihm herleiten, so mußte man ihn schon mit dem Aufenthaltsort Surts in Verbindung bringen. Die *Múspellz megir* wurden nun eben als die Schar aus *Múspell* angesehen. Die Welt Surts jedoch erhielt folgerichtig den Namen *Múspellz heimr.*

Einer weiteren Klärung bedarf bei dieser Sachlage nur noch der Umstand, daß man die *Múspellz megir* gerade Surt zuordnete. Im besonderen entsteht die Frage, ob irgendwelche gemeinsamen Züge die Vereinigung bedingten. Um auch sie noch beantworten zu können, müssen wir wissen, was man sich vor der Verschmelzung über Surt erzählte.

Alle Zeugnisse weisen Surt als einen Feuerriesen aus. Nach der Vǫluspá kommt er *með sviga lævi* „mit der Zweige Verderben". Die Jüngere Edda schildert eingehend die Feuerwelt, in der er wohnt. Auch berichtet sie, daß er am Ende der Welt alle Götter besiegen und die Heime verbrennen wird. Von Surts *logi* sprechen ebenso die Vafþrúðsnismál, und auf sie beziehen sich die neuisländischen Ausdrücke *surtarbrandr* „Steinkohle" und *surtarepli* „Spitzen des Schachtelhalms". Auch der Bergbúaþáttr erwähnt das heiße Feuer. Sogar durch seinen Namen wird Surt als Feuerriese hingestellt; denn *Surtr* gehört, wie auch die Nebenform *Svartr* zeigt, zu aisl. *svartr* „schwarz", *sorta, surta* „Schwärze; schwarzes eisenhaltiges Wasser". *Surt* ist der „Schwarze". Wenn daher der zuletzt genannte Þáttr von *Sutr enn svarti* redet, so verdeutlicht er eigentlich nur den Sinn des Namens. Wie gut dieser zu einem Feuerriesen paßte, wird klar, wenn wir uns daran erinnern, daß im altenglischen Crist der Weltbrand geradezu *se swearta, fyrswearta leg* heißt. Als Waffe führt Surt ein Schwert. Die Snorra Edda berichtet, daß er ein lohendes Schwert in der Hand halte, und auch die Vǫluspá schreibt in Strophe 52:

Surtr ferr sunnan með sviga lævi,
skínn af sverði sól valtíva.

Was *skínn af sverði sól valtíva* „es scheint vom Schwert die Sonne der Walgötter" meint, wird klar, wenn wir daran denken, daß nach Aussage der Jüngeren Edda die Götter die Sonne aus den Funken schufen, die aus Muspellsheim flogen. *sól valtíva* ist einfach eine

Umschreibung für das Feuer. Mit seinem Schwerte tötet Surt Frey, wie wir aus der Vǫluspá, der Snorra Edda und der Lokasenna wissen. Als seine Gattin nennen die Fjǫlsvinnsmál *Sinmara*. Eine verschiedene Ansicht besteht nur über die Lage seines Wohnsitzes. Die Vǫluspá und die Lokasenna lassen ihn von Süden kommen; denn im Süden liegt auch der in der Lokasenna genannte *Myrkviðr*, der *Miriquidui* Thietmars von Merseburg. Nach Süden verlegt daher auch die Snorra Edda Surts *heimr*. Ins Innere der Erde versetzen ihn dagegen das Háleygjatal mit seinen *sǫkkdalir Surts*, der Bergbúaþáttr und die Vorstellung, die zur Benennung der größten Höhle Islands als *Surtshellir* führte. Die übrigen Zeugnisse verzichten auf eine nähere Bestimmung. Das Verhältnis zwischen den beiden abweichenden Auffassungen ist nicht immer richtig beurteilt worden. Die Annahme, daß der Sitz in der Tiefe ursprünglicher sei als die Wohnung im Süden, verkennt ihre Grundlagen jedoch völlig. Sie übersieht, daß jeder Nordländer die Feuerwelt ohne weiteres im warmen Süden suchen mußte, daß jedoch dann die vulkanische Beschaffenheit Islands eine Umlagerung geradezu erforderte. In Wahrheit ist daher die auch in den älteren Quellen vertretene Ansicht, daß Surts *heimr* im Süden liegt, zugrunde zu legen. Die abweichende Meinung ist erst nachträglich gebildet worden.

Prüfen wir nun, ob das so gewonnene Bild Surts sich irgendwie mit den Angaben über den christlichen *Mūðspelli* berührte, so ist dies unbedingt zu bejahen. Der Vergleich läßt deutliche Übereinstimmungen hervortreten. Wie Surt kommt nämlich auch Christus mit Feuer und Schwert. Gerade seinem Schwert verdankt er ja den Namen *Mūðspelli*.

Bei dieser Sachlage verstehen wir ohne weiteres, weshalb die *Mūspellz megir* gerade mit Surt zusammengebracht wurden. Ja, es wird uns zugleich klar, weshalb die Naglfar-Version durch die Surt-Version verdrängt werden konnte. Jene vermochte sich nur so lange zu halten, als die persönliche Auffassung des Genetivs *Múspellz* noch einer Verbindung mit dem Feuerriesen im Wege stand. Solange man nämlich mit einem selbständigen **Múspellr* rechnete, mußte man ihn schon mit dem Riesenschiff über das Meer kommen lassen. Von zwei Seiten rückten die Feinde der Götter ja nur an. Entweder kamen sie mit Surt von Süden oder mit Naglfar von Osten.

Die Geschichte der Mudspellivorstellung im Norden wird somit schlechthin durch das Bestreben bestimmt, die christliche Anschauung den eigenen Weltuntergangsvorstellungen einzugliedern. Daß man dabei den altsächsischen *Mūðspelli* zu den Gegnern der Götter

stellte, war geradezu geboten, weil er wirklich ihr Widersacher war. Daß man aber überhaupt Veranlassung fand, ihn aufzunehmen, begünstigte die augenscheinliche Ähnlichkeit zwischen der christlichen und der germanischen Überlieferung, jene Ähnlichkeit, die es uns oft so schwer macht zu entscheiden, ob eine unmittelbare Abhängigkeit vorliegt oder nicht. Ich erinnere hier nur an einige besonders deutliche Berührungspunkte wie den Tod und die Wiederkehr Christi und Baldrs, die teuflische Schlange und den *Miðgarðzormr,* die *terra noua* und die Erde, die neu aus dem Meer aufsteigt.

Die sprachlichen Bezüge bereiten nach diesen Feststellungen keine Schwierigkeiten mehr. Ins Altisländische entlehnt worden ist nur die auch im Heliand begegnende alliterierende altsächsische Fügung *Mūðspelles megin.* Sie ist als *Múspellz megir* aufgenommen worden, weil aisl. *megin* nur abstrakt „Macht, Kraft" bedeutet, as. *megin* „Heerschar" aber der anklingende Plural von *mǫgr megir* entsprach, der im Sinne von „Gefolgsleute" verwendet wurde. Die Formel *Múspellz megir* steht somit am Anfang der altisländischen Überlieferung. Daß sie auch dem Dichter der Vǫluspá vorschwebte, geht deutlich aus Strophe 51 hervor. Um des Stabreims willen ersetzte er zwar in Vers 2 *megir* durch *lýðir,* variierte dann aber im nächsten Vers *Múspellz lýðir* durch *fífls megir.* Eine jüngere Ausweichung ist *Múspellz synir,* das in der Lokasenna und in der Bearbeitung der Snorra Edda begegnet. Es ist für *Múspellz megir* eingetreten, weil *megir* ungebräuchlich geworden war und in der Prosa überhaupt nicht mehr gebraucht wurde. Daß *megir* gerade durch *synir* ersetzt wurde, bedingte die eigentliche Bedeutung von aisl. *mǫgr.* Sie war, wie auch got. *magus,* ae. as. ahd. *magu* zeigen, „Sohn". Aisl. *Múspellz* ist unmittelbar dem altsächsischen Genetiv nachgebildet. Da auch in dem altsächsischen Lied von Elias und dem Antichrist der Dental vor dem *s* schon geschwunden war, ist wahrscheinlich von der Form *mūspelles* auszugehen. Aber auch wenn noch *mūðspelles* oder *mūtspelles* gesprochen worden wäre, dürften wir den Dental in den uns überkommenen Handschriften nicht mehr erwarten, da diese erst um die Mitte des 13. Jahrhunderts geschrieben worden sind, bereits um 1200 jedoch *t* vor antekonsonantischem *s* geschwunden war. Zu dem Genetiv *Múspellz* bildete man dann auf Grund der Surt-Version noch nach der *a*-Klasse den neutralen Nominativ *Múspell* und den Dativ *Múspelli* oder *Múspell.* Die letztere Form ist keine Besonderheit, da der Dativ auch sonst häufig endungslos gebraucht wird.

Die noch offene Frage, wann und wie die christliche Mudspellivorstellung nach Island kam, wird dadurch stark vereinfacht, daß uns

die Heimat und auch die untere Zeitgrenze bekannt sind. Da es sich um eine Entlehnung aus Sachsen handelt, steht fest, daß die Übernahme frühestens mit dem Beginn der Sachsenbekehrung, also etwa um 800 stattgefunden haben kann. Unbestimmt ist nur noch, unter welchen besonderen Umständen die Eingliederung erfolgte.

Untersuchen wir jedoch, welche Fäden von Sachsen nach Island führten, so rückt eine Berührung entschieden in den Vordergrund. Gewiß sind Isländer bei ihren Fahrten auch in das sächsische Gebiet gelangt, und wir könnten uns sehr wohl mit Maurer[4]) vorstellen, daß „durch solche Heerzüge sowohl als auch durch die uns minder verfolgbaren Kauffahrten mit Deutschland angeknüpfte Verbindungen auch auf die Glaubenszustände des Nordens ihren Einfluß äußerten, daß ferner dieser Einfluß nicht nur dem dänischen, sondern auch, wenn schon in geringerem Maße, dem norwegischen und selbst dem isländischen Volke zugute kam", dennoch wird auf diese Weise die Stärke und die Nachhaltigkeit der Einwirkung nicht begreiflich. Ganz anders liegen die Verhältnisse aber, wenn wir heranziehen, daß der erste Bekehrungsversuch auf Island gerade von einem Sachsen, dem Bischof Friedrich, unternommen wurde.

Der erste Missionsversuch auf Island ging aus einer auf sächsischem Boden angeknüpften Bekanntschaft hervor. Bei seinen ausgedehnten Reisen, die ihm den Beinamen *viðfǫrli* verschafften, lernte Þorvald nach den Angaben der Þorvalds saga bzw. der jüngeren Olafs saga Tryggvasonar und der Kristni saga um 980 in Sachsen den Bischof Friedrich kennen, von dem er sich bekehren und taufen ließ. Seine Bekehrung war sehr tiefgehend. Um das Heil des Christentums auch seinen Eltern und seinen übrigen Verwandten zuzuwenden, bat er den Bischof, mit ihm nach Island zu fahren und jene ebenfalls zu bekehren. Friedrich ließ sich hierzu bewegen und trat mit Þorvald die Reise nach dem Norden an. Im Jahre 981 sind sie in Island angelangt. Hier hatten sie zunächst zwar einige Erfolge, doch stießen sie dann auf so starken Widerstand, daß sie die Hoffnung aufgaben, noch etwas zu erreichen. Im Sommer 985, also nach vier Jahren, verließen sie die Insel wieder, um nicht dorthin zurückzukehren.

Wenn wir bedenken, daß Friedrich als sächsischer Bischof hingestellt wird und daß die Mudspellivorstellung nur aus Sachsen bezogen worden sein kann, so müssen wir schon zu der Überzeugung gelangen, daß die Übernahme gerade bei diesem ersten Missionsversuch erfolgte. Dabei dürfen wir uns umso entschlossener zu ihr bekennen,

[4]) Die Bekehrung des Norwegischen Stammes zum Christentum Bd. I, 1855, S. 121 ff.

als dieser uns auch alle Besonderheiten der Entlehnung verständlich macht. Sogar der Umstand, daß mit der christlichen Vorstellung auch eine sächsische Bezeichnung Christi haften blieb, erscheint jetzt in einer besonderen Beleuchtung. Unsere Zeugnisse geben ausdrücklich an, daß Bischof Friedrich der isländischen Sprache nicht mächtig war. Da Þorvald somit die Predigten für ihn halten mußte, konnte es nur zu leicht geschehen, daß er mit den Begriffen auch einzelne Wörter weitergab, zumal solche, die im Isländischen fehlten oder doch umständlicher umschrieben werden mußten. Daß Þorvald aber bei seinen Bekehrungsversuchen auch von den letzten Dingen sprach, dürfen wir umso sicherer voraussetzen, als man im ganzen zehnten Jahrhundert, namentlich aber gegen das Jahr 1000 hin mit einem baldigen Hereinbrechen des Jüngsten Gerichtes rechnete.

Somit haben wir zuletzt nur noch zu zeigen, daß unseren Ergebnissen keine zeitlichen Schwierigkeiten erwachsen, daß im besonderen noch um 980 mit dem Vorhandensein des Wortes *mūðspelli* gerechnet werden darf und daß die nordischen Belege nicht ein höheres Alter beanspruchen. Dieser Nachweis ist jedoch noch leicht zu erbringen. Da as. *mūðspelli* zu einem lebendigen Wort der altsächsischen Kirchensprache geworden sein muß, ist es ganz unbedenklich, es auch noch für die Jahrtausendwende anzusetzen. Gerade die Weltuntergangsstimmung jener Zeit erfüllte alle Bedingungen für sein Fortbestehen. Es liegt nur in der Dürftigkeit der altsächsischen Überlieferung begründet, daß der Ausdruck nicht häufiger belegt ist. Die nordischen Stellen zwingen jedoch keinesfalls zu einem früheren Ansatz. Im Gegenteil ist es sehr wahrscheinlich, daß die Vǫluspá, die schon deshalb am Anfang stehen muß, weil sie uns die Mudspellivorstellung noch in der Naglfar-Version bietet, gerade in der Zeit zwischen dem ersten Missionversuch und der gesetzlichen Annahme des Christentums im Jahre 1000 gedichtet wurde. Schon Sijmons[5]) hat sie als einen letzten großen Versuch angesprochen, der der fortschreitenden Auflösung des Asenglaubens Einhalt gebieten sollte. „In ihr", sagt er mit Hoffory[6]), „ist allerdings ein ernster heidnischer Dichter am Worte, ein Nachzügler gewissermaßen, fast ein laudator temporis acti, der an der Schwelle einer neuen Zeit noch einmal die alte Weltanschauung zu einem Cyklus lebendiger mythischer Bilder zusammenfaßt; diesen Dichter kann man sich nur in den letzten Jahrzehnten vor dem Eindringen des Christentums vorstellen, in der wilden Gärungszeit, wo das Alte in voller Auflösung begriffen,

[5]) Die Lieder der Edda. Germanistische Handbibliothek VII, 1888 ff.
[6]) Eddastudien S. 40.

das Neue noch nicht zum Durchbruch gekommen war." Ich glaube, daß wir dem Gedicht noch gerechter werden, wenn wir annehmen, daß es gerade aus jener Stimmung hervorwuchs, die durch die von Þorvald und Bischof Friedrich verkündeten neuen Lehren und die starke Betonung eines nahen Weltuntergangs geschaffen worden war.

HAT JOHANNES VON DAMASKUS DIE ERBSÜNDE GELEHRT?

Julius Gross

Nach dem Urteil maßgeblicher Dogmenhistoriker haben die Griechen „die augustinische Lehre von der Erbsünde ... Jahrhunderte lang nicht angenommen, ja geradezu für Manichäismus erklärt", mag es auch in ihren Schriften gelegentlich klingen, „als wenn der Gedanke der Forterbung der Sünde vertreten wäre".[1]) Dem Orient „sei die Vorstellung von einer Erbsünde ... bis über das 5. Jahrhundert hinaus fremd geblieben".[2]) Erst „die späteren Griechen" hätten, „unzweifelhaft durch das Abendland bestimmt", die Erbsünde anerkannt.[3])

Wenn überhaupt, wann erfolgte diese Anerkennung? Sicherlich nicht mehr in der Väterzeit. Die orientalischen Theologen des ausgehenden Altertums (6. bis 8. Jahrhundert) waren viel zu konservativ, um sich von der überkommenen Erbübel- und Erbverderbnislehre zu entfernen, geschweige denn das ihnen wesensfremde Erbsündendogma vom Abendland zu übernehmen, vorausgesetzt, daß es ihnen zur Kenntnis gelangte.

Es ist hier nicht der Ort, die Richtigkeit dieser Behauptung für die einzelnen Kirchenschriftsteller der in Frage stehenden Periode nachzuweisen. Aber vielleicht genügt es, den „letzten großen Kirchenvater des Morgenlandes", den Sabasmönch Johannes von Damaskus († 749), zu befragen, der bekanntlich wie kein anderer die orientalische Überlieferung in sich aufgenommen hat.

Mehr ordnender Sammler als eigenständiger Denker, hat der Damaszener, der zugleich Philosoph und Theologe, Polemiker und Exeget, asketischer Schriftsteller, Redner und Dichter ist, in seinem

[1]) Adolf von Harnack: Dogmengeschichte, 6. Aufl., Tübingen, 1922, 203. Reinhold Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2, 3. Aufl., Erlangen-Leipzig, 1923, 324 u. 337.

[2]) Friedrich Loofs: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle a./S., 1906, 335.

[3]) Ad. von Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2, 4. Aufl., Tübingen, 1909, 139.

Hauptwerk, der „Darlegung des orthodoxen Glaubens“[4]), als erster eine systematische und einigermaßen umfassende, wenn auch keineswegs vollständige Darstellung der griechischen Kirchenlehre zu geben versucht.[5]) Diese seine theologische Summe hat im Mittelalter hohes Ansehen genossen, vornehmlich bei den slavischen Völkern, aber auch bei den abendländischen Scholastikern.[6])

Wie nicht anders zu erwarten, nehmen in der „Darlegung des orthodoxen Glaubens“ die Gottes- und Trinitätslehre sowie die Christologie den weitaus breitesten Raum ein. Im zweiten Buch handelt Johannes im Rahmen der Schöpfungslehre auch vom Menschen, von dessen Erschaffung, Urausstattung, Natur und Fall, und zwar meist im Anschluß an Nemesius von Emesa und Gregor von Nazianz, dessen Anthropologie er mit Vorliebe folgt.

Auch die übrigen Bücher der „Darlegung des orthodoxen Glaubens“ sowie die sonstigen Schriften des Damaszeners enthalten zahlreiche die Anthropologie betreffende Äußerungen, insbesondere die zwei Abhandlungen gegen den Manichäismus[7]) und der Traktat „Über die zwei Willen in Christus“[8]). Zusammengeordnet ergeben diese Elemente ein ziemlich vollständiges, wenn auch nicht gerade harmonisches Bild von der Urstands- und Ursündenlehre unseres Theologen, auf Grund dessen die Frage sich beantworten läßt, ob Johannes die Erbsünde gelehrt hat.

I.

Nach dem Vorgang des Bischofs von Nazianz entwirft auch Johannes von Damaskus ein sehr idealisiertes Bild vom Paradies und dessen Bewohnern. „Ein Ort der Freude und jeglicher Wonne“, ist das Paradies „zugleich sinnlich und geistig“ geschaffen worden. Eben-

[4]) Johannes Damascenus: De fide orthodoxa: PG XCIV, 789—1228. Beim Zitieren des Hauptwerkes sowie der übrigen in diesem Band enthaltenen Schriften lassen wir die Bandzahl weg und geben bloß die Spaltenzahlen an.

[5]) So sucht man in De fide orthodoxa beispielsweise vergeblich eine eigene Erlösungs,- Gnaden-, Sakramentenlehre oder eine Ekklesiologie.

[6]) Vgl. Martin Jugie: Art. Jean Damascène in Dictionnaire de théologie catholique (abgek. DTC), VIII, 748—751. Joseph Nasrallah: Saint Jean de Damas. Son époque, sa vie, son oeuvre, Paris, 1950, 169—178. Martin Grabmann: Die Geschichte der scholastischen Methode, Bd. I, Freiburg i. Br., 1909, 108-113. Georg Hofmann: Art. Johannes Damaskenos. Rom und Byzanz (1054-1500) in Orientalia christiana periodica, Vol. XVI, 1950, 177-190. Johannes M. Hoeck: Art, Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung ebd. Vol. XVII, 1951, 56—60.

[7]) Contra Manichaeos; 1505—1584.

[8]) De duabus in Christo voluntatibus; PG XCV, 128—185. Eine kritische Bestandsaufnahme des damaszenischen Schrifttums bei Hoeck, a. a. O., 18—53.

so wurde der Mensch aus der sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung geformt nach Gottes Bild und Gleichnis[9]).

> Gott machte den Menschen nach seinem Bild vernünftig und selbstherrlich sowie nach dem Gleichnis, nämlich in Tugenden vollkommen, soweit dies für die Menschennatur erreichbar ist. Die Tugenden sind nämlich gleichsam Kennzeichen der göttlichen Natur: die Freiheit von Sorge und Unruhe, die Reinheit, die Güte, die Weisheit, die Gerechtigkeit, das Freisein von jeglicher Schlechtigkeit. In Gemeinschaft mit sich selbst setzte er den Menschen; denn zur Unverweslichkeit schuf er ihn, durch die Gemeinschaft mit sich erhob er ihn zur Unverweslichkeit[10]).

Gottes Ebenbild war also Adam durch seinen Verstand und freien Willen, aber auch — wie anderwärts ergänzt wird — durch die Unsterblichkeit, Herrscherwürde und schöpferische Kraft seiner Seele[11]). Gott ähnlich hingegen war er dank seiner Tugenden[12]). An göttlichen „Tugenden", an denen Adam teilhatte, erwähnt unser Theologe nicht nur Vollkommenheiten moralischer Natur — eigentliche Tugenden also — sondern auch seinsmäßige Vollkommenheiten. Ja, letztere — zumal die Unverweslichkeit — betont er so stark, daß man den Eindruck gewinnt, er habe darin das Wesenselement von Adams Gottähnlichkeit erblickt.

Die hier zutage tretende Vieldeutigkeit des Wortes Tugend erscheint noch verwirrender, wenn man die Texte zum Vergleich heranzieht, in denen Johannes die Tugend als etwas Naturgemäßes, von Gott in unsere Natur Gegebenes, definiert[13]), das „natürlicherund gleicherweise allen innewohnt, wenn auch nicht alle gleicherweise das Naturgemäße tun"[14]). Gleichwohl liest man anderswo, die in der Tugend bestehende Gottähnlichkeit besäßen nur „wenige, und zwar allein die Tugendhaften, Heiligen und jene, die Gottes Güte nachahmen, soweit es Menschen möglich ist"[15]).

Offenbar versteht unser Asket unter Tugend auch schon die Veranlagung dazu. Doch schreibt er Adam nicht nur diese Anlage, sondern auch die Tugend selber zu[16]).

---

[9]) De fid. orth. II, 11; 909 — 912, 916 A.
[10]) Ebd. IV, 4; 1108 AB.
[11]) Vgl. De virtutibus et vitiis; PG XCV, 97 A.
[12]) De fid. orth. II, 12; 920 B. Die Unterscheidung zwischen Bild und Gleichnis im Menschen hat jedoch Johannes nicht konsequent festgehalten, wie folgende Stellen zeigen: De fid. orth. III, 14, IV, 13; 1045 A, 1137 B. Hom. in transfigurationem Domini 4; PG XCVI, 552 BC.
[13]) Ebd. II, 30; 972—976 A.
[14]) Ebd. III, 14; 1045 A.
[15]) De virt. et vit.; PG XCV, 97 B.
[16]) So auch Giuseppe Bonfiglioli: Art. Lo Stato primitivo e il peccato originale in S. Giovanni Damasceno in La Scuola cattolica, Anno LXVII, 1939, 435—439.

Eine ausführlichere Beschreibung von Adams Urausstattung enthält folgender Text:

> Es schuf Gott den Menschen unschuldig, arglos, tugendhaft, frei von Leid und Sorge, mit jeglicher Tugend geschmückt, mit allen Gütern geziert, gleichsam einen zweiten Kosmos, einen kleinen im großen, einen andern Engel, einen gemischten Anbeter, einen Epopten der sichtbaren Schöpfung, einen Mysten der geistigen, einen König der Erdendinge, der aber von oben beherrscht wird, [zugleich] irdisch und himmlisch, vergänglich und unsterblich, sichtbar und geistig, in der Mitte zwischen Größe und Niedrigkeit, zugleich Geist und Fleisch: Geist der Gnade, Fleisch des Stolzes wegen ... Ein lebendes Wesen, das hier, d. i. im gegenwärtigen Leben, regiert und anderswohin, d. h. in die zukünftige Welt, versetzt und — Gipfel des Geheimnisses — durch Hinneigung zu Gott vergöttlicht wird (θεούμενον), vergöttlicht aber durch Teilnahme am göttlichen Glanz, nicht durch Verwandlung in die göttliche Wesenheit[17]).

Nach dieser Stelle — sie ist übrigens bis auf die ersten und letzten drei Zeilen wörtlich Gregor von Nazianz entlehnt — war der urständliche Adam von einer sittlichen Vollkommenheit, die das Sündigen schlechterdings auszuschließen scheint. Tatsächlich heißt es etwas weiter von Adam, er sei sündlos gewesen:

> Er schuf ihn von Natur sündlos (φύσει ἀναμάρτητον) und dem Willen nach selbstherrlich (αὐτεξούσιον). Sündlos sage ich, nicht als wäre er für Sünde unempfänglich gewesen — denn allein das Göttliche ist für Sünde unempfänglich — sondern weil er das Sündigen nicht in seiner Natur hatte, wohl aber in seiner Wahlfreiheit. Er besaß also das Vermögen, im Guten zu verharren und fortzuschreiten, indem er mit der göttlichen Gnade mitwirkte, ebenso aber auch vom Guten sich abzuwenden und ins Böse zu geraten, indem Gott [es] zuließ wegen der Freiheit. Denn keine Tugend ist das Erzwungene[18]).

Versuchen wir in dieses Imbroglio von Urstandsgaben etwas Ordnung zu bringen, indem wir unterscheiden zwischen Gaben, die mehr das äußere, und solchen, die mehr das innere Leben betreffen. Zugleich sollen obige Auszüge aus andern Partien des Hauptwerkes sowie aus den übrigen Schriften des Damaszeners ergänzt und so eine möglichst vollständige Synthese seiner Urstandslehre gewonnen werden.

Der paradiesische Adam erfreute sich eines Daseins voller Lust und Wonne. Mühsal, Sorge und Leid waren ihm unbekannt. Die „natürlichen Affekte (πάθη) des Hungers und Durstes“[19]), „die Zeugungskraft, die der Vernunft nicht gehorcht“[20]), regten sich nicht in ihm. Dieses Freisein von beunruhigenden und quälenden Empfindungen

---

[17]) De fid. orth. II, 12; 921 A—924 A. Zur Vergöttlichungslehre des Damaszeners vgl. unser Werk: La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs, Paris, 1938, 328—338.

[18]) De fid. orth. II, 12; 924 AB.

[19]) Ebd.; 928 B. Vgl. III, 20; 1081 AB. Nach II, 11; 917 CD war unsern Stammeltern der Genuß sinnlicher Speise, weil mit der Unverweslichkeit unvereinbar, bei Todesstrafe untersagt.

[20]) Ebd.; 928 D.

und Trieben — Gefühle der Lust hat naturgemäß das Paradies der Wonne bei seinen Bewohnern ausgelöst[21]) — gehörte zu der unsern Stammeltern geschenkten Apatheia, der sie auch zu verdanken hatten, daß sie sich ihrer Nacktheit nicht schämten[22]). Hätten sie das Gebot gehalten, so würde Gott die Menschheit auf ungeschlechtliche Weise vermehrt haben[23]).

Die Apatheia war für Adam und Eva lediglich eine Folge der ihnen verliehenen Unverweslichkeit[24]). War ja letztere Bewahrung vor der Verweslichkeit, die zweierlei bedeutet: die menschlichen Empfindungen (πάθη) wie Hunger, Durst, Ermüdung einerseits, Tod und völlige Auflösung des Leibes anderseits[25]).

Mit der Unverweslichkeit war demnach zugleich die Unsterblichkeit gegeben[26]). In Wirklichkeit befand sich der paradiesische Adam „dem Leibe nach zwischen Leben und Sterblichkeit"[27]). Den endgültigen Sieg über den Tod, ein Leben ohne Ende und die ewige Seligkeit sollte er sich durch seinen Gehorsam gegen des Schöpfers Gebot erst als Kampfpreis erringen.[28]).

Noch an einer andern göttlichen Gnade (χάριτι) ließ Gott den ersten Menschen teilnehmen, nämlich an seiner Herrschaft über alle Dinge, indem er ihn zum König der Erde machte[29]), dieser sichtbaren Schöpfung, in deren Geheimnisse er vollkommen eingeweiht war, wie ein Epopte in die Geheimnisse der Mysterien.

Während Adam dem Leibe nach im Paradiese wohnte und in dessen Wonnen schwelgte, weilte seine nach Gottes Bild und Gleichnis mit Verstand und freiem Willen ausgestattete und mit allen Tugenden geschmückte Seele im Himmel, in Gott, der seinerseits in ihr wohnte und sie mit seiner Gnade bekleidete. Wie ein Engel nahm Adam an der göttlichen Erleuchtung teil und schwelgte im Genusse der Gottesschau[30]). Durch diese Teilnahme wurde er vergöttlicht und „über seine Natur hinaus" unsterblich gemacht[31]).

[21]) Vgl. ebd. II, 11; 912.
[22]) Ebd. II, 11; 913 B.
[23]) Ebd. IV, 24; 1208 B.
[24]) Nach Hom. in ficum arefactam 3; PG XCVI, 581 A besaßen beide Stammeltern das „Kleid der Unverweslichkeit".
[25]) De fid. orth. III, 28; 1097—1100 A.
[26]) Vgl. In Ephes. 9; PG XCV, 824 D: Als Adam gesündigt hatte, verfiel er, der unverweslich und unsterblich war, der Verweslichkeit und dem Tode. Siehe auch die weiter unten angeführten Texte, die von den Ursündenfolgen handeln.
[27]) Hom. in fic. aref. 3; PG XCVI, 581 B.
[28]) De fid. orth. II, 30; 977 BC.
[29]) Ebd.; 976 AB. Vgl. II, 11, 12; 909—912, 920 B.
[30]) Ebd. II, 11; 916 BC. Vgl. 913 B.
[31]) Contra Manich. 71; 1569 C.

II

Es ergibt eine bunte Mosaik, was Johannes von Damaskus von der Urstandslehre der früheren Väter übernommen hat. Was Wunder, wenn das aus so vielen Quellen geschöpfte Material manche Widersprüche aufweist.

Ausgehend von ihrem eigenen Verständnis der Überlieferung haben katholische Theologen immer wieder sich bemüht, auch beim letzten der griechischen Kirchenväter die in neuerer Zeit von der Schule ausgeklügelten Unterscheidungen zwischen natürlichen, außer- und übernatürlichen Urstandsgaben nachzuweisen — wenigstens der Sache nach. Es kam ihnen dabei vor allem darauf an zu zeigen, daß unser Mönchstheologe in der von ihm gelehrten Teilnahme Adams an der göttlichen Gnade, in der Vergöttlichung, „ein eigentlich übernatürliches Element" gesehen hat[32]). Mit dem Nachweis eines solchen Elements glauben sie nämlich auch die Existenz der Erbsünde erwiesen zu haben, die sie bekanntlich im Mangel des übernatürlichen Habitus der Urgerechtigkeit, mit andern Worten, der heiligmachenden Gnade, erblicken.

Sicher ist, daß der Ausdruck „über die Natur" (ὑπὲρ φύσιν) sowie dessen Anwendung auf Adams Urstandsgaben unserem Autor geläufig sind. So schreibt er beispielsweise:

> Mit einem jeden, der zuvor das Gute gewählt hat, wirkt Gott zusammen zum Guten, auf daß wir durch Beobachtung des Naturgemäßen (τὸ κατὰ φύσιν φυλάξαντες) das Übernatürliche erlangen (τῶν ὑπὲρ φύσιν τύχωμεν), nämlich die Unverweslichkeit und die Vergöttlichung (θεώσεως), kraft der Vereinigung mit dem Göttlichen durch die möglichst enge Verbindung unseres Willens mit ihm[33]).

Die „übernatürlichen" Güter der Unverweslichkeit und Vergöttlichung hat der paradiesische Adam besessen infolge seiner Verbindung mit Gott, wie wir bereits wissen[34]). Die Verbindung des Menschen mit Gott aber vollzieht sich nach obigem Zitat durch Angleichung des menschlichen Willens an den göttlichen. Sie ist demnach moralischer Natur[35]).

Man sieht, was Johannes unter dem Übernatürlichen versteht, ist weit entfernt von der „Teilnahme am Leben Gottes selbst", worin

---

[32]) M. Jugie, a. a. O., 725. Ders.: Julien d' Halicarnasse et Sévère d'Antioche. La Doctrine du péché originel chez les Pères grecs, Paris, Extraits des „Échos d'Orient", 1925, 23—24. Ausführlicher, aber ebensowenig überzeugend, G. Bonfiglioli, a. a. O., 570—573.

[33]) De duab. vol. 19; PG XCV, 149 BC.

[34]) Vgl. die oben angeführte Stelle aus Contra Manich. 71; 1569 C.

[35]) Vgl. De fid. orth. IV, 15; 1164 B.

nach der neueren katholischen Theologie das streng Übernatürliche bestehen soll[36]).

Die bildlichen Redewendungen vom Wohnen der Seele Adams in Gott und Gottes in Adams Seele sind wenig geeignet, die Vorstellung zu klären, die der Damaszener vom Übernatürlichen hatte.

Kaum anders verhält es sich mit dem Wort Gnade (χάρις), das ebenso vieldeutig ist wie das Wort Tugend. Nennt doch Johannes Gnade nicht nur die von Gott Adam gewährte Beihilfe zum Verharren und Fortschreiten im Guten[37]), sondern auch die Unverweslichkeit[38]), die Herrschaft über die Erdendinge[39]), ja sogar die Unkörperlichkeit der Engel, Dämonen und Seelen[40]).

Alles weniger denn eindeutig ist auch die einzige Stelle, wo unser Theologe klar von einer Teilnahme Adams am göttlichen Geiste spricht:

> Da er uns an seinem Bild und an seinem eigenen Geist hatte teilnehmen lassen, wir sie aber nicht bewahrt haben, nimmt er selbst unsere armselige und schwache Natur an, um uns zu reinigen, unverweslich und seiner Gottheit wieder teilhaftig zu machen[41]).

Hierzu wäre zu bemerken, daß nach dem Damaszener von einem eigentlichen Verlust der Gottebenbildlichkeit nicht die Rede sein kann. Ist aber dann der Verlust des Geistes wörtlich zu nehmen? Handelt es sich nicht um den „Lebensgeist", der Adam eingehaucht worden ist, und von dem es in der Ankündigung der Sintflut heißt: „Nicht soll bleiben mein Geist in diesen Menschen für immer" (Gen. IV, 3 nach der Septuaginta)? Gottebenbildlichkeit und Lebensgeist sind durch den Sündenfall geschwächt worden; der menschgewordene Logos hat sie durch die Gabe der Unsterblichkeit, der Vergöttlichung, wiederhergestellt.

Obiges Zitat verstärkt den bereits gewonnenen Eindruck, daß Johannes die Vergöttlichung Adams im wesentlichen als Teilnahme an der Unverweslichkeit und Unsterblichkeit Gottes gefaßt hat.

Kurz, die mehr poetische als biblisch-dogmatische Schilderung, die der Damaszener von der Urausstattung Adams gibt, läßt sich nicht in das viel später im Abendland ausgedachte Urstandschema pressen.

---

[36]) Vgl. B. Bartmann: Lehrbuch der Dogmatik, Bd. I[8], 278.

[37]) De fid. orth. II, 12; 924 AB zitiert S. 121.

[38]) Vgl. Hom. in fic. aref. 3; PG XCVI, 580 A — 581 A. Ferner Hom. in Sabb. s. 10; PG XCVI, 609—612.

[39]) De fid. orth. II, 30; 976 AB erscheint die Herrschaft über die Tiere als eine Teilnahme an der göttlichen Gnade.

[40]) Ebd. II. 12; 925 A: Die absolute, naturhafte Unkörperlichkeit kommt allein Gott zu. Engel, Dämonen und Seelen sind unkörperlich lediglich aus Gnade (χάριτι) und verglichen mit der Grobheit der Materie.

[41]) Ebd. IV, 13; 1137 B.

Zumal seine sehr vage Vorstellung vom Übernatürlichen ist nicht mit dem entsprechenden präzisen Begriff zur Deckung zu bringen, den die moderne katholische Theologie entwickelt hat.

III

Der paradiesische Adam war zwar sündlos, aber nicht unempfänglich für Sünden. Die ihm verliehene sittliche Wahlfreiheit barg in sich die Möglichkeit, sich vom Guten ab- und dem Bösen zuzuwenden — trotz der Gottesschau, die er genoß. Wie konnte aber diese Möglichkeit zur Wirklichkeit werden bei unsern über alle physischen und moralischen Schwächen erhabenen, so verschwenderisch ausgestatteten, in den höchsten und reinsten Wonnen — sowohl sinnlichen als geistigen — schwelgenden Ureltern? Wie konnten sie, die Gott schauten, vom neidischen Teufel mit der „Hoffnung auf Gottsein" sich ködern lassen, von einer Vorspiegelung also, deren Unsinnigkeit ihnen doch einleuchten mußte? Wie so viele seiner Vorgänger hat Johannes von Damaskus offenbar kein Gefühl dafür gehabt, daß seine in unbiblischer Weise idealisierten Paradiesesbewohner mit dem kindlich einfachen Menschenpaar der biblischen Versuchungsgeschichte kaum noch etwas gemein haben. Aber vielleicht hat er Eva nicht in gleichem Maße an der urständlichen Vollkommenheit teilnehmen lassen wie Adam. Jedenfalls betont er, daß es „die weibliche Einfalt" war, welche die geistige Schlange mittels der sinnfälligen Schlange zuerst zur Beute gemacht hat[42]).

Wie dem auch sei, unsere Stammeltern sündigten und zerstörten so mit eigener Hand ihr Paradiesesglück.

Den die Schöpfung revolutionierenden Folgen der Ursünde hat unser Autor in seiner Dogmatik kein eigenes Kapitel gewidmet. Doch kommt er häufig darauf zu sprechen, ohne freilich irgendwo eine vollständige und einigermaßen systematische Aufzählung derselben zu geben. Hier einige der aufschlußreichsten Stellen:

> Den also durch den Angriff des Dämons, des Anstifters des Bösen, geköderten Menschen, der des Schöpfers Gebot nicht gehalten hatte, welcher der Gnade beraubt, des freimütigen Vertrauens auf Gott entkleidet, mit der Rauheit des mühevollen Lebens bekleidet war — denn das bedeuten die Blätter des Feigenbaumes — der außerdem bedeckt war mit dem Abgestorbensein, nämlich der Sterblichkeit und Grobheit des Fleisches — denn dies bedeutet der Umhang aus Fellen — der nach Gottes gerechtem Urteilsspruch aus dem Paradies ausgeschlossen, zum Tod verurteilt und der Verwesung unterworfen war, diesen übersah nicht der Mitleidsvolle, der das Sein gegeben und das Wohlsein geschenkt hatte[43]).

[42]) Laudatio s. Barbarae 4; PG XCVI, 785 C und Hom. in Sabb. s. 8—9; PG XCVI, 609.

[43]) De fid. orth. III, 1; 981.

Durch die Gebotsübertretung haben wir die Züge des göttlichen Bildes verdunkelt und verwischt; wir gerieten in Schlechtigkeit und wurden der göttlichen Gemeinschaft beraubt ... Außerhalb des Lebens gestellt, verfielen wir dem Verderben des Todes[44]).

Nach der Übertretung, als er „den unvernünftigen Tieren gleich und ihnen ähnlich geworden war", da er durch seinen Ungehorsam gegen des Herrn Gebot bewirkt hatte, daß in ihm die unvernünftige Begierde den vernünftigen Geist beherrschte, erhob sich gegen den vom Schöpfer eingesetzten Herrn die untergebene Schöpfung; und es wurde angeordnet, im Schweiße die Erde zu bearbeiten, von der er genommen war[45]).

Daher wird er der Gnade beraubt, mit Verweslichkeit umkleidet; er kehrt zur Erde zurück und wird des Paradieses verwiesen, zum Schweiß, zur Arbeit und zum Tod verurteilt. Nicht der Baum hat den Tod hervorgebracht; denn den Tod hat Gott nicht gemacht; vielmehr hat der Ungehorsam den Tod nach sich gezogen. Daher nahm nun die Sünde Anlaß[46]) und macht mich dreimal Unglücklichen zu ihrem Sklaven, wirkt in mir jede Art von Bosheit und übergibt mich, indem sie mich durch sich selbst mit süßer Speise füttert, dem Tode[47]).

Die am meisten in die Augen fallende Ursündenstrafe ist die katastrophale Verschlechterung der äußeren Lebenslage des ersten Menschenpaares. An die Stelle ihres paradiesischen Daseins voll eitel Glück und Wonne trat das rauhe Erdenleben mit seinem Hunger und Durst, seiner Ermüdung und Mühsal, seiner Furcht und Sorge[48]). Der Verlust der übernatürlichen Güter der Unverweslichkeit und Unsterblichkeit warf den Menschen zurück auf den seiner Natur gemäßen (κατὰ φύσιν) Zustand der Verweslichkeit und Sterblichkeit[49]).

Die Gottebenbildlichkeit, die ja unverlierbar ist[50]), blieb zwar Adam auch nach seinem Fall erhalten, aber „verdunkelt und verwischt". Verdunkelt wurde sie dadurch, daß sich die vernunftlose Schöpfung gegen ihren irdischen Herrn, den Menschen, empörte und so dessen Herrscherwürde in Frage stellte, die ihn zum Abbild Gottes gemacht hatte[51]).

Nicht nur die ihn umgebende vernunftlose Kreatur lehnte sich gegen den gefallenen Menschen auf; in ihm selbst empörte sich die Begierlichkeit gegen die Vernunft. In den Gliedern seines Fleisches regte sich das Gesetz der Sünde, „die Begierde und Lust des Leibes . . . und des vernunftlosen Teiles der Seele". Die Konkupiszenz aber zieht den Leib zur Sünde hin und macht den Menschen zu deren Sklaven[52]).

[44]) Ebd. IV, 4; 1108 B.
[45]) Ebd. II, 10; 909 AB.
[46]) Statt λαβοῦσα νομὴν ἡ ἁμαρτία lesen wir λαβοῦσα ὁρμὴν nach Röm. VII, 8: ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία. Vgl. Vers 11. Auf diese Stelle spielt unser Homilet offensichtlich an.
[47]) Hom. in Sabb. s. 10; PG XCVI, 609—612.
[48]) De fid. orth. III, 20; 1081 B.
[49]) Vgl. Contra Manich. 71; 1569 C.
[50]) De virt. et vit.; PG XCV, 97 B.
[51]) Vgl. De fid. orth. II, 11; 909—912. Ferner II, 12; 920 B.
[52]) Ebd. IV, 22; 1200-1201.

Mit seinem Meister Gregor von Nazianz sowie mit Maximus Confessor scheint unser Theologe sogar angenommen zu haben, daß der Sündenfall eine Verdichtung und Vergröberung der Leiblichkeit Adams bewirkt hat[53]). Sicher ist, daß er die „flüssige Zeugung", d. i. die geschlechtliche Fortpflanzungsweise, für eine Ursündenfolge gehalten hat[54]).

Die eigentliche Ursache des Verlustes der Urstandsgnaden, insbesondere der Unverweslichkeit, Unsterblichkeit und Leidenschaftslosigkeit, sieht Johannes in der durch die Sünde herbeigeführten Auflösung der Gemeinschaft unserer Stammeltern mit Gott[55]). An die Stelle ihres freundschaftlichen Verhältnisses zu Gott trat nun die Tyrannei des Teufels[56]).

Wie schon aus obigen Zitaten ersichtlich, macht der Damaszener, wenn er von den Ursündenfolgen spricht, keinen Unterschied zwischen Adam und dessen Nachkommenschaft. Doch fehlt es nicht ganz an direkten Hinweisen darauf, daß durch den Sündenfall wir alle in Mitleidenschaft gezogen worden sind. So schreibt er einmal, der gefallene Mensch sei „mit dem ganzen Geschlecht(παγγένει) der Verweslichkeit unterworfen worden"[57]). Der leibliche Tod „sowie auch die übrigen Strafen" werden in der Regel auf Adams Übertretung zurückgeführt[58]).

Um es kurz zu sagen, hinsichtlich der Auswirkungen der Adamssünde auf die Menschheit hält sich Johannes von Damaskus an die in der griechischen Kirche überlieferte Erbübel- und Erbverderbnislehre.

Schon allein diese Feststellung kann als Beweis dafür gelten, daß auch der letzte Kirchenvater des Morgenlandes, dessen Unkenntnis der abendländischen Theologie so gut wie vollständig war[59]), mit der westkirchlichen Erbsündenlehre nicht in Berührung gekommen ist. Doch handelt es sich hier nicht etwa um eine bloße Lücke, deren ja die Dogmatik unseres Autors mehrere aufweist. Wir stoßen hier vielmehr auf den grundsätzlichen Widerspruch, in dem bekanntlich die optimistische Anthropologie der Griechen zu der von Augustin geprägten pessimistischen der Lateiner steht.

---

[53]) Vgl. Hom. in fic. aref. 3; PG XCVI, 581 B.
[54]) De fid. orth. II, 30; 977 D.
[55]) Vgl. De fid. orth. II, 30; 977 CD.
[56]) Vgl. ebd. IV, 4; 1108 C. Expositio fidei VIII; PG XCV, 426 B.
[57]) Laudat. s. Barb. 4; PG XCVI, 785 C.
[58]) De fid. orth. II, 28; 961 C. IV, 13; 1137 C.
[59]) Vgl. J. Nasrallah, a. a. O., 61.

IV

Dem gegenüber behauptet Jugie, der Damaszener „lehre klar die Existenz einer der menschlichen Natur infolge der Übertretung Adams inhärierenden Sünde", die er deutlich von den Ursündenstrafen unterscheide[60]). Zum Beweis führt er folgende „Hauptstelle" an:

> Durch seine Geburt und Menschwerdung, seine Taufe, sein Leiden und seine Auferstehung befreite er die Natur von der Sünde des Vorvaters (τῆς ἁμαρτίας τοῦ προπάτορος), vom Tode und von der Verweslichkeit (φθορᾶς). Er ist der Erstling der Auferstehung geworden und hat sich selbst zum Weg, Vorbild und Beispiel gemacht, auf daß auch wir, seinen Spuren folgend, durch Annahme würden, was er selbst von Natur ist: Söhne und Erben Gottes und seine Miterben. Er schenkte uns also, wie gesagt, eine zweite Geburt, damit wir, gleichwie wir, aus Adam geboren, ihm ähnlich geworden sind, dadurch daß wir den Fluch und die Verweslichkeit geerbt haben, so auch, aus ihm [d. i. Christus] geboren, ihm ähnlich werden und seine Unverweslichkeit, seinen Segen und seine Herrlichkeit erben[61]).

Für jeden unbefangenen Leser dürfte es klar sein, daß der Ausdruck „Sünde des Vorvaters" durch die Apposition „Tod und Verweslichkeit" inhaltlich genauer bestimmt werden soll. Was folgt, läßt übrigens keine andere Deutung zu: unsere Ähnlichkeit mit Adam beruht darauf, daß wir von ihm den Fluch und die Verweslichkeit geerbt haben — die Straffolgen seiner Sünde also, nicht aber diese selber.

Nichts anderes besagt der zweite und letzte von Jugie angeführte Beleg, wonach der Herr einen Leib annahm, „um den Leib von der Verweslichkeit und von der Knechtschaft der Sünde zu befreien; er nahm auch die Strafen (τιμωρίας) für die erste Übertretung auf sich, um . . . uns vom Fluch zu befreien"[62]).

Hätte Johannes von Damaskus an eine Vererbung der Adamssünde als solcher geglaubt, so würde er ohne Zweifel in seinem Kommentar zu Röm. V, 12 diesem seinem Glauben in irgendeiner Weise Ausdruck verliehen haben. Was man jedoch dort liest, ist etwas ganz anderes. Das berühmte Nebensätzchen ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον erklärt er nämlich wie folgt:

> Das ἐφ' ᾧ [steht] für „durch den" (δι' οὗ). Er will aber sagen: wie, als jener, d. i. Adam, fiel, auch diejenigen, die nicht vom Baume gegessen hatten, alle durch jenen sterblich geworden sind, so ist, als Christus auferstand und auferweckt wurde, der ganze Leib der Unsterblichkeit teilhaftig geworden[63]).

---

[60]) M. Jugie, a. a. O., 727. Ders.: Julien d' Halicarnasse ..., 24-25. Theologia dogmatica christianorum orientalum, Bd. II, Paris 1933, 579-582. A. Gaudel: Art. Péché originel in DTC XII, 430 stimmt Jugie zu.

[61]) De fid. orth. IV, 13; 1137 BC.

[62]) De duab. vol. 44; PG XCV, 185 A.

[63]) In Rom. V, 12; PG XCV, 477 A.

In Übereinstimmung hiermit wird Röm. V, 19: „als Sünder hingestellt wurden viele" gedeutet im Sinne von „dem der Sünde wegen [verhängten] Tod unterworfen"[64]).

Was nach diesen Stellen auf uns übergegangen ist, das ist die Ursündenstrafe des Todes. Kein Wort von einer Vererbung der Adamssünde als solcher. Das erkennt auch Gaudel an[65]). Jugie dagegen zitiert in seiner Dogmatik der Orientalen, Bd. II, 582, ausgerechnet obigen Kommentar zu Röm. V, 12, um daraus zu folgern, daß nach unserm Damaszener „Adams Sünde unsere Sünde ist, sofern wir alle in Adam virtuell oder dem Samen nach ein Mensch sind"[66]).

Übrigens schließt der Sündenbegriff, den unser Dogmatiker vornehmlich in seinem Dialog gegen die Manichäer entwickelt, eine Sündenvererbung gänzlich aus. Im 43. Kapitel schreibt er dort beispielsweise:

> Die Schlechtigkeit ist kein Sein, sondern freiwillige Übertretung und Aufhebung des Seienden, nämlich des Gesetzes Gottes; sie existiert in der Handlung als deren Begleiterscheinung und hört auf zugleich mit dem Aufhören der Handlung[67]).

Die Sünde ist demnach etwas Akzidentelles und kann als solches nicht übertragen werden. Hat aber nicht auch Augustin den gleichen Sündenbegriff vertreten? Hat er sich etwa dadurch davon abhalten lassen, seine Natursündentheorie aufzustellen? Gewiß nicht. Johannes von Damaskus aber erweist sich in diesem Punkte als der Konsequentere von beiden: entschieden verwirft er den Gedanken, der Mensch habe das Sündigen in seiner Natur:

> Die Sünde ist nicht natürlich oder vom Schöpfer in uns hineingesät; sie entsteht vielmehr aus der Übersaat des Teufels in unserm freien Willen, ohne uns mit Gewalt zu beherrschen[68]).

Als Mißbrauch unserer natürlichen Vermögen gegen die Natur und Gottes Gebot, ist das Böse „nicht Wesenheit, sondern unser Produkt"[69]), „eine Krankheit des Willens"[70]).

---

[64]) Ebd. V, 19; 481 A.

[65]) A. Gaudel, a. a. O., 431.

[66]) Hinter dem Ausdruck „der ganze Leib" (πᾶν τὸ σῶμα) im obigen Zitat aus dem Römerbriefkommentar scheint der generische Realismus zu stehen. Von der menschlichen Gesamtnatur oder -wesenheit ist übrigens ausführlich De fid. orth. III, 6, 8, 11 die Rede. Nirgends aber folgert Johannes aus dieser Theorie, daß in Adam alle gesündigt haben.

[67]) Contra Manich. 43; 1545 D: ἡ δὲ κακία, οὐκ ὄν, ἀλλὰ τοῦ ὄντος, τουτέστι τοῦ νόμου τοῦ θεοῦ ἑκούσιος παρακοὴ καὶ ἀναίρεσις, κατὰ σύμβασιν ἐν τῷ πράττεσθαι παρυφισταμένη· καὶ ἅμα τῷ παύσασθαι τῆς πράξεως παυομένη. Vgl. 14; 1517.

[68]) De fid. orth. III, 20; 1081 B. Vgl. II, 12; 924 AB zitiert S. 121.

[69]) Contra Manich. 14; 1520 C.

[70]) De duab. vol. 44; PG XCV, 184 D.

Bei dieser seiner Einstellung zur Natur konnte der Damaszener unmöglich im sinnlichen Empfindungs- und Strebevermögen der Menschennatur etwas sittlich Schlechtes sehen. Zwar faßt auch er — wie wir sahen — genannte Vermögen in der Regel als Ursündenstrafen auf; doch erklärt er einmal ausdrücklich, daß uns deren Äußerungen niemals zur Sünde angerechnet werden. Dieser wichtige Text findet sich in dem schon zitierten 19. Kapitel der Schrift „Über die zwei Willen in Christus". Nach längeren Ausführungen über die Vermögen und Affekte der Menschennatur, des Leibes sowohl als der Seele, und über jene, die Leib und Seele gemeinsam sind, wie beispielsweise die Einbildungskraft, die fünf Sinne, der Nahrungs- und Fortpflanzungstrieb[71]), schreibt Johannes wörtlich:

> Das alles ist natürlich und tadelfrei, vom Schöpfer der Natur der Menschen geschenkt. Denn er selbst hat sowohl das Sein als auch das Sosein gegeben, und es gibt keinen Menschen, der an diesen Dingen nicht teilhätte. Daß wir sie haben, bekundet des Schöpfers Weisheit und Güte, uns aber werden sie weder zur Tugend noch zum Bösen angerechnet (ἡμῖν δὲ οὔτε ἀρετὴ οὔτε κακία λογίζεται). Denn gut sind sie und zum Guten vom Guten geschenkt. Die Art und Weise ihres Gebrauches aber begründet Tugend und Schlechtigkeit[72]).

Also selbst den Geschlechtstrieb, den er doch zusammen mit der geschlechtlichen Fortpflanzungsweise für eine Ursündenfolge hält, erklärt unser Moralist für etwas Gutes, vorausgesetzt, daß er sich dem Naturgesetz gemäß in den Schranken der Ehe hält. Der Geschlechtsverkehr gegen Gottes Gesetz mit einer fremden Frau dagegen ist nach ihm schlecht[73]), widernatürlich, Hurerei[74]).

Naturwidrige Liebe ist fleischliches Begehren; es steht in der Mitte zwischen dem göttlichen Begehren, der Liebe zu Gott, und dem natürlichen, der naturgemäßen Liebe; es „ist das Teuflische" (τὸ διαβολικόν) in uns[75]). Es stammt aus dem Gesetz der Sünde, der bösen Begierlichkeit oder Konkupiszenz, deren der Teufel sich bedient, um uns zu unterjochen.

Diese Sündenmacht der Erbverderbnis nennt Johannes — nach dem Beispiel des Apostels und vieler Griechen — gelegentlich die Sünde, von der wir durch die Taufe befreit werden:

> Man muß wissen, daß wir durch die Taufe an der ganzen von der Geburt [herstammenden] Hülle, der Sünde nämlich (ἤτοι τὴν ἁμαρτίαν), beschnitten, geistige Israeliten und Gottesvolk genannt werden[76]).

[71]) Ebd. 13-18; 141-148.
[72]) Ebd. 19; 148-149 A.
[73]) Ebd. 23; 153 B.
[74]) Fragmenta; PG XCV, 232 AB. Die Echtheit dieses Fragments ist zweifelhaft. Vgl. J. M. Hoeck, a. a. O., 50.
[75]) Ebd.
[76]) De fid. orth. IV, 10; 1128 B.

„Die Sünde, von der das Taufwasser durch die Gnade des Geistes den Leib reinigt“[77]), kann nichts anderes sein als das im Leib residierend gedachte Sündengesetz der Konkupiszenz; denn „nicht aus dem Leib [kommt] die Sünde, sondern aus der Seele“[78]).

So groß die Macht der Sünde auch sein mag, „sie herrscht nicht mit Gewalt (βίᾳ) über uns“[79]). Unermüdlich verteidigt der Damaszener die sittliche Wahlfreiheit des natürlichen Menschen gegen deren Feinde, die Sterngläubigen und die Manichäer — auch hierin ein getreues Echo der griechischen Überlieferung. Die Willensfreiheit ist ihm eine naturnotwendige Begleiterscheinung der Vernünftigkeit: „Alles Vernünftige [ist] auch selbstherrlich“[80]).

Diesen Satz begründet er folgendermaßen:

> Jeder vernünftigen Natur ist der freie Wille eingepflanzt. Denn wozu hat sie die Vernunft, wenn sie nicht frei überlegt. Den natürlichen Trieb hat der Schöpfer auch den unvernünftigen Tieren einerschaffen, [den Trieb,] der sie zur Erhaltung der eigenen Natur mit Notwendigkeit lenkt ... Die vernünftige Natur hat zwar auch den natürlichen Trieb, der sich regt; er wird jedoch von der Vernunft geregelt und gelenkt auf das Naturgemäße hin. Ist ja gerade dies der Vorzug der Vernunft, der freie Wille, den wir im Vernunftwesen eine natürliche Bewegung nennen. (Darum wird er auch, so er der Tugend folgt, gelobt und gepriesen; so er aber der Schlechtigkeit folgt, gestraft[81]).

Es wird also „ein jeder aus eigener Wahl gut oder böse“[82]; Tugend und Laster sind in unserer Macht[83]).

In diesem wichtigen Punkt, wo es sich handelt um die Einschätzung des sittlichen Wertes und der sittlichen Kraft des auf sich selbst gestellten Menschen, tritt der Gegensatz zwischen der Lehre unseres Theologen und dem Augustinismus besonders handgreiflich zutage.

Doch ist auch für Johannes von Damaskus die sittliche Kraft des Menschen keineswegs unbegrenzt: lediglich die Wahl des Guten, nicht aber dessen Verwirklichung, steht in unserer eigenen Macht.

> Man muß wissen, daß zwar die Wahl dessen, was zu tun ist, bei uns steht, der Vollzug aber, was das Gute betrifft, Sache der Mitwirkung Gottes ist, der nach seinem Vorherwissen mit Recht denjenigen hilft, die vorher aufrichtigen Herzens das Gute wählten[84]).

---

[77]) Ebd. IV, 9; 1121 A.
[78]) Contra Manich. 29; 1533 C. Severus von Antiochien nennt einmal die Konkupiszenz „die alte Sünde“, die den Leib berührt (Hom. cathedr. LXXXV; Patrol. Orient. XXIII, 1; S. 27).
[79]) De fid. orth. III, 20; 1081 B.
[80]) Ebd. II, 7; 893 B.
[81]) Ebd. III, 18; 1076 BC. Vgl. II, 27; 960-961.
[82]) Ebd. IV, 21; 1197 B.
[83]) Contra Manich. 79; 1577 AB.
[84]) De fid. orth. II, 29; 968 A.

Im Gegensatz zu dieser im Morgenland traditionellen These heißt es aber in derselben „Darstellung des orthodoxen Glaubens" nur wenige Zeilen weiter:

> Man muß wissen, daß die Tugend von Gott in die Natur gegeben worden ist, daß er selbst alles Guten Ursprung und Ursache ist, und daß es ohne seine Mitwirkung und Hilfe für uns unmöglich ist, Gutes zu wollen oder zu tun. In unserer Macht steht es, entweder in der Tugend zu verharren und Gott zu folgen, der dazu ruft, oder von der Tugend abzuweichen, d. i. dem Bösen zu verfallen, und dem Teufel zu folgen, der dazu ruft ohne Zwang[85]).

Die beiden Sätze des letzten Zitates scheinen sich zu widersprechen. Nach dem ersten ist ohne göttliche Hilfe keine gute Handlung möglich; nach dem zweiten dagegen vermögen wir aus eigener Kraft im Guten zu verharren. Doch ist, wie schon Wiggers bemerkt hat, ganz ungewiß, was der Damaszener unter göttlichem Beistand versteht: ob er damit lediglich die Herbeiführung günstiger Umstände, oder „eine Erhöhung der menschlichen Kraft durch die Einwirkung Gottes" meint. Möglicherweise redet er „hier vom freien Willen, womit der Mensch geschaffen ist, und welchen er daher mit Recht als ein Geschenk Gottes an ihn sah"[86]).

Dazu kommt das Fehlen einer klaren Unterscheidung zwischen der sittlichen Leistungsfähigkeit des auf sich gestellten Menschen und der des Christen, dem doch Gottes Beistand in besonderer Weise zur Verfügung steht.

Das alles beweist, wie wenig diese Probleme, wie wenig überhaupt die Fragen nach Wesen und Notwendigkeit der Beistandsgnade unsern Theologen beschäftigt haben, dem Scharfsinn keineswegs abging, wie seine Trinitätslehre und Christologie zeigen. Was Wunder, wenn seine bezüglichen Denk- und Ausdrucksformen verschwommen und schwankend geblieben sind.

Umso deutlicher und entschiedener lehrt Johannes die Universalität des göttlichen Heilswillens. Er bedient sich dabei der von Chrysostomus eingeführten Unterscheidung zwischen vorhergehendem und nachfolgendem Willen in Gott.

> Man muß wissen, daß Gott vorhergehenderweise (προηγουμένως) will, daß alle gerettet und seines Reiches teilhaftig werden. Denn nicht um uns zu strafen hat er uns gebildet, sondern zur Teilnahme an seiner Güte, da er gut ist. Die Sünder dagegen will er strafen, da er gerecht ist. Der erste Wille nun wird vorhergehender Wille genannt und Wohlgefallen, da er aus

[85]) Ebd. II, 30; 972-973. Vgl. auch die zahlreichen Stellen, wo die Tugend, ja das Gute überhaupt, als etwas Natürliches, also in unserer Macht Stehendes, bezeichnet wird.

[86]) G. F. Wiggers: Art. Schicksale der augustinischen Anthropologie ..., 4. Abt. Griechische Kirche. Johannes Damascenus in Zeitschr. f. histor. Theologie, Bd. 27, 1857, 257.

ihm stammt; der zweite dagegen nachfolgender Wille und Zulassung, da er in uns seinen Grund hat[87]).

Nach seinem vorhergehenden Willen, d. i. „von sich selbst aus"[88]), will Gott das Heil aller. „Alle hat er gleichermaßen gut erschaffen"[89]). Für jeden „hat er alles zur Rettung Erforderliche getan"[90]). Belohnung und Strafe hängen vom Verhalten des Menschen ab, das Gott zwar voraussieht, aber nicht selbst bestimmt; denn Gottes Vorherwissen ist nicht Ursache des Zukünftigen. Erst wenn der Mensch den göttlichen Wohltaten gegenüber aus eigenem Entschluß unempfindlich und verstockt bleibt, erfolgt seitens Gottes dessen „gänzliches verwerfendes Verlassen", wie dies bei Judas der Fall war[91]). Es ist also „der Frevler Ursache seiner eigenen Strafe"[92]).

In Übereinstimmung hiermit deutet denn auch unser Autor die Schriftstellen, die gegen die Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens zu sprechen scheinen, beispielsweise den Vers des Römerbriefes (IX, 21), worin Gott mit einem Töpfer verglichen wird, der Gefäße sowohl zur Ehre als auch zur Unehre formt, den Text also, der bekanntlich in der augustinischen Prädestinationslehre eine ausschlaggebende Rolle spielt. Unser Exeget erklärt ihn folgendermaßen:

> Gott selbst macht sowohl dieses als jenes; denn er allein ist der Schöpfer aller Dinge. Doch nicht er selbst macht edle oder unedle [Gefäße], sondern die eigene Wahl eines jeden[93]).

V

Überblicken wir nochmals die Ergebnisse unserer Analyse, um sodann in voller Sachkenntnis die uns gestellte Frage zu beantworten, ob Johannes von Damaskus die Erbsünde gelehrt hat oder nicht.

Das ideale Bild, das Johannes von Adams urständlicher Ausstattung entwirft, ist eher das Werk eines frommen Dichters, der die Paradieserzählung ausschmückend weiterspinnt, als das eines Dogmatikers, der die in der Bibel aufgezeichneten religiösen Erfahrungen und Erkenntnisse begrifflich zu formulieren und systematisch darzustellen unternimmt. Was insbesondere die später entwickelte Lehre von der streng übernatürlichen Urgerechtigkeit Adams betrifft, so finden sich bei unserm Autor höchstens ganz unbestimmte Ansätze hierzu. Fest steht aber, daß er im Mangel dessen, was er als „über-

[87]) De fid. orth. II, 29; 968 C-969 A.
[88]) Contra Manich. 79; 1577 C: „Vorhergehend ist der Wille, sofern jemand von sich selbst aus etwas will."
[89]) Ebd. 72; 1572 A.
[90]) De fid. orth. II, 29; 968 AB.
[91]) Ebd.
[92]) Contra Manich. 79; 1577.
[93]) De fid. orth. IV, 19; 1192 B.

natürliche" Urstandsgaben bezeichnet, bei Adams Nachkommen keine Erbsünde gesehen hat im Sinne der modernen katholischen Theologie.

Hinsichtlich der Ursündenfolgen hält sich der Damaszener im großen ganzen an die von den Alexandrinern und Kappadoziern vorgetragene Erbübel- und Erbverderbnislehre. Da sie im Orient von niemand bestritten wurde, hatte er keine Veranlassung, sie zu entwickeln und zu vertiefen.

Die physischen Übel, welche die Erde zu einem Tränental machen, führt er auf die Paradiesessünde zurück. Doch sind sie nach ihm für uns, die Nachkommen Adams, keine Strafen, sondern göttliche Wohltaten[94]).

Im Zusammenhang mit den physischen Erbübeln nennt unser Theologe eine Reihe anderer Ursündenfolgen, die den sittlichen Niedergang der Menschheit mit verursacht haben: die Erbverderbnis, die sich auf unsere Natur gelegt hat, wie Rost auf glänzendes Eisen[95]). Hierzu scheint er das vegetative Leben gerechnet zu haben mit seinen der Vernunft nicht gehorchenden Empfindungen und Trieben. Sicher ist jedenfalls, daß er das Geschlechtsleben erst nach dem Sündenfall beginnen läßt. In seiner Anthropologie erscheint die Sinnlichkeit zugleich als Straffolge der Adamssünde und als etwas Natürliches. Darin liegt in sofern kein Widerspruch, als die urständliche Apatheia ein Geschenk „über die Natur" war. Weil natürlich, ist die Sinnlichkeit an sich gut; richtiger ausgedrückt: sie wird an und für sich weder zum Guten noch zum Bösen angerechnet. Wir würden sagen, sie ist sittlich indifferent. Nicht so ganz freilich, denn die unvernünftigen Begierden wenden sich oft genug gegen die Vernunft, verleiten den Willen zu naturwidrigem Handeln, zum Sündigen, und liefern uns so der Tyrannei des Teufels aus. Diese böse Begierlichkeit oder Konkupiszenz nennt Johannes mit dem Apostel Sündengesetz, das eine oder andere Mal auch Sünde im uneigentlichen Sinne.

Mag in dieser Theorie der Sinnlichkeit vieles, allzu vieles, dunkel und widerspruchsvoll sein, eines geht daraus so klar hervor, daß es selbst von einem der bekanntesten und geschätztesten katholischen Dogmenhistoriker erkannt und bekannt worden ist: im Gegensatz zu

---

[94]) Vgl. De duab. volunt. 18-19; PG XCV, 148-149. Epos. fid. 7; ebd. 426 A.

[95]) Vgl. De fid. orth. III, 14; 1045 A.

[96]) J. Tixeront: Histoire des dogmes, Bd. III, 8. Aufl., Paris 1928, 494: „Toutefois, si saint Jean nous présente comme héritant de notre premier père les misères de la vie, suite du péché, il ne parle pas d'une souillure morale proprement dite qui nous serait transmise avec la vie."

Augustinus sieht Johannes von Damaskus in der Konkupiszenz lediglich eine Erbverderbnis, keine Erbsünde im eigentlichen Sinne[96]).

Ein so fundamentaler Gegensatz mußte eine Reihe anderer nach sich ziehen. Während der Bischof von Hippo dem natürlichen Menschen die sittliche Wahlfreiheit, genauer gesagt, die Fähigkeit, sittlich gut zu handeln, abspricht, schreibt ihm der Damaszener dieses Vermögen zu. Den augustinischen Neuerungen von der Sündenmasse, vom partikulären Heilswillen, von der absoluten Prädestination und unbedingten positiven Reprobation stehen auf Seiten unseres Griechen die im Morgenland traditionellen Thesen von der Universalität des göttlichen Heilswillens, von der durch das Vorhersehen bedingten Auserwählung und Verwerfung gegenüber.

Diese tiefgreifenden Gegensätze darf man nicht aus den Augen verlieren, wenn man daran geht, die wenigen Stellen in den Schriften unseres Autors zu deuten, in denen es klingt, „als wenn der Gedanke der Forterbung der Sünde [Adams] vertreten wäre." Ein solcher Gedanke ist Johannes von Damaskus nicht nur fremd; er steht vielmehr in offenkundigem Widerspruch zu wesentlichen Grundsätzen seiner Anthropologie. Das abendländische Erbsündendogma aber ist überhaupt nicht in seinen Gesichtskreis getreten, was allein schon daraus hervorgeht, daß seine „Geschichte der Häresien" auch nicht die leiseste Anspielung auf Pelagianer oder Caelestianer enthält.

DIE ERFURTER KONFERENZ VON 1860

(Zur Geschichte des katholisch-protestantischen Gesprächs)

VON HANS-JOACHIM SCHOEPS

Die von uns (ZRGG IV,4) dargestellte geistige Annäherung der preußischen Hochorthodoxie an den Katholizismus hat im Herbst 1860 zu einem Gespräch zwischen Protestanten und Katholiken geführt, das zwar ohne Folgen blieb, aber zu Unrecht total vergessen wurde. Denn es wird stets denkwürdig bleiben, daß wenigstens von einigen wenigen Männern im positivistischen 19. Jahrhundert der Versuch gemacht worden ist, zu einem ökumenischen Gespräch zu kommen, wenn dieses von Heinrich L e o , der Hauptfigur auf der protestantischen Seite, auch nur politisch begründet wurde „mit einer über das Kreuz gereichten Bruderhand zur Konföderation gegen Revolution und Antichrist". Das Wenige, was bisher über das Treffen in Erfurt be-

kannt gewesen ist[1]), hat jetzt eine wertvolle Ergänzung dadurch erhalten, daß ein verschollenes Konvolut von Briefen, Dokumenten und Zeitungsartikeln aufgetaucht ist, die in dieser Sache an Ludwig von Gerlach gerichtet worden sind.[2]) Nunmehr wird es möglich, die sehr verschiedenartigen und für sie charakteristischen Stellungnahmen der interessierten Protestanten: Leo, Bindewald, Gerlach, Stahl, Hengstenberg des Näheren zu bestimmen, denen auf katholischer Seite der Initiator des Treffens Pfarrer Friedrich Michelis aus Albachten bei Münster, später Philosophieprofessor in Braunsberg und nach 1870 Altkatholik (daher exkommuniziert), die Konvertiten Geh. Rat W. Volk (Ludwig Clarus) und Graf Cajus Stolberg gegenüberstehen. Die Stellungnahmen Hengstenbergs und Stahls ergeben sich für den ersteren aus dem Jahrgangsvorwort zur Evangelischen Kirchenzeitung (= EKZ) 1861 (Sp. 47—52), für den letzteren aus der ebd. Sp. 561—565 abgedruckten Ansprache zur Eröffnung der Berliner Pastoralkonferenz. Der Jahrgang der EKZ enthält ferner einen Brief Leos an Hengstenberg in Nr. 12 und einen Aufsatz Gerlachs über Erfurt in Nr. 18. Bereits gedruckte Quellen sind ferner: Briefe Heinrich Leos in dieser Angelegenheit an Stahl vom 2. X. 1860, abgedr. in „Göttinger Gelehrte Anzeigen" (GGA) 1917, 549 ff. und vom 12. X. 1860 in AKM 1911, 352 ff. sowie an Hengstenberg vom 12. X. 1860 in GGA 1917, 553 ff. nebst einigen Briefen an Philipp von Nathusius in AKM 1894, 897 ff.

Bei dem Treffen in Erfurt am 22. September 1860 haben je fünf protestantische und katholische Laien und sechs katholische Priester teilgenommen.[3]) Allen Teilnehmern war klar, daß dieses Unternehmen einer versuchten „geistigen Verbrüderung" der „Verständigung über die kirchlichen Differenzen" vorarbeiten sollte.[4]) Nach Lage der

[1]) Vgl. den Bericht von Ludwig Clarus (Pseud. für. W. Volk): Die Zusammenkunft gläubiger Protestanten und Katholiken zu Erfurt im Herbste 1860 und deren Verlauf (eine auf eigene Teilnahme und sämtliche bekannt gewordenen Quellen gestützte Darstellung und Mahnung zur Fortsetzung des Werkes). Paderborn 1867.

[2]) Das Konvolut enthält 7 Briefe H. Leos (schon in Allgem. Konserv.-Monatsschr. (= AKM.) 1894, 897 ff. abgedruckt), 11 ungedruckte aufschlußreiche Briefe von A. Bindewald. Geheimrat im Preuß. Kultusministerium, 3 Briefe des Pfarrers F. Michelis, je 1 Brief des Neffen Friedrich von Gerlach, V. A. Huber, W. Volk, Cajus Stolberg und R. v. Rochow. Dazu kommen noch Tagebucheintragungen E. L. v. Gerlachs vom Herbst 1860 bis zum Frühjahr 1861.

[3]) Die katholischen Laien waren zumeist Konvertiten wie Friedrich Frhr. von Friesen-Rötha (1796—1871), Vizepräsident der Sächsischen ersten Kammer, der Kreisrichter Karl. L. W. Pahl aus Lüdinghausen und der Reg.-Rat Volk (1804—69) aus Erfurt, Literarhistoriker und Patrologe.

[4]) Heinrich Leo hat in seinem Rückblick EKZ 1861, 141 die Zwecke dieser Konferenz verharmlost und verfärbt, wie L. Clarus a. a. O., 19 f. kritisch feststellte.

Dinge und angesichts der zufälligen Zusammensetzung der Konferenz konnte aber nur von einer ersten Fühlungnahme die Rede sein, einer Art „Vorkonferenz", der dann auch eine zweite Zusammenkunft wenige Wochen später folgen sollte. Zu ihrer Vorbereitung wurde nachfolgende gedruckte von H. Leo redigierte Erklärung Anfang Oktober verbreitet:

„Revolution und Antichristentum greifen täglich nicht nur weiter um sich, sondern dringen auch täglich tiefer ein. Wir hören heute schon vieles mit Milde an, was uns 1848 empörte. Es ist Zeit, daß wir uns ermannen. Aber keine Ermannung wird Stand halten, die ihre Grundveste nicht an der Kirche hat. Protestanten und römische Katholiken haben der Revolution und dem Antichristenthum gegenüber sich trotz der großen Differenzen, die zwischen ihnen liegen, die Hände zu reichen zu gemeinsamer Vertheidigung ihrer höchsten Güter. Dem gemeinsamen Feinde gegenüber bilden sie nur Ein solidarisch verbundenes Heer in verschiedenen Gliederungen.

Diese Gedanken und die rechtsverachtende scham- und ehrvergessene Weise, wie die Revolution — überhaupt in Italien und insbesondere gegen eine Herrschaft, die älter ist und auf unbestreitbarerem Rechte beruht als irgend eine andere europäische — vorgeht, haben eine Anzahl sich in ihrer Hauptauffassung sittlicher Verhältnisse begegnender Glieder beider Confessionen am 21sten und 22sten September dieses Jahres in Erfurt zusammengeführt zu näherer Verständigung, und sind dieselben, nachdem die Verständigung im Wesentlichen erreicht worden, mit dem Wunsche von einander geschieden, auf einen demnächstigen zahlreicheren Zusammenkunft (etwa gegen Ende October) alle die ebenfalls anwesend zu sehen, auf deren Sympathien sie rechnen.

Die zu dieser weiteren Zusammenkunft einladenden erklären ausdrücklich, daß diese Vereinigung nicht im Sinne des kirchlichen Indifferentismus statt findet, sondern jedem Theile sein Recht läßt, ohngeachtet ihr der Natur der Sache nach niemand zugeneigt sein wird, der nicht das Unheil der Kirchentrennung auch in nationaler Beziehung tief beklagt."

Eine weitere Erklärung der Erfurter Gesprächsteilnehmer unterstreicht den durch das italienische Risorgimento akuten politischen Kernsatz der Verteidigung des kurialen Besitzstandes und bezeichnet „die Vergewaltigung des Papstes als das, was sie ist, als eine maßlose Ungerechtigkeit, als ein unerhörtes räuberisches Attentat". Obwohl Ludwig v. Gerlach, der selber nicht nach Erfurt hatte kommen können, Anfang Januar 1861 mit Michelis und anderen Katholiken in Münster zur Vorbereitung der neuen Konferenz zusammentrat, ist es zu dieser nicht mehr gekommen. Die Widerstände und Schwierigkeiten, die sich von allen Seiten türmten, wurden allmählich unüberwindlich. Der Initiator der Gespräche, Friedrich Michelis, ließ weitere Initiative vermissen und in Erfurt hatte man verabsäumt, einen vorbereitenden Ausschuß einzusetzen. Wenn Leo eingangs bei aller sachlichen Sympathie schon seinen Spaß bei dem Gedanken hatte, „das wird einen schönen Salat geben" (EKZ 1861, 138), so bestätigten ihn nunmehr die Ereignisse. Die Folgen wurden nämlich bitter für alle

Beteiligten: Leo wurde als Präsident der Prüfungs-Commission in Halle amtsenthoben und büßte 250 Taler Jahresgehalt ein, Bindewald bekam eine Verwarnung des Oberkirchenrats, gegen Michelis und Volk wurde sogar ein Gerichtsverfahren eingeleitet, weil sie eine polizeilich nicht gemeldete Veranstaltung einberufen hätten usw. Dazu schlugen die protestantischen Blätter Alarm: Kliefoths „Theologische Zeitschrift" in Schwerin (1860, 831 ff.) klagte auf Krypto-Katholizismus, Hengstenberg trat in der EKZ kraß gegen seine Freunde und Mitarbeiter auf. Die katholischen Zeitungen machten die Sache noch viel schlimmer und gossen Benzin ins Feuer, indem das „Giornale di Roma" vom 20. X. 1860 von einer bevorstehenden „Massenbekehrung" gläubiger Protestanten zum Katholizismus sprach, welche Ansicht die liberale „Protestantische Kirchenzeitung" (1860, Nr. 45) für „richtig" erklärte. Damit war der ganze Sinn des Erfurter Unternehmens torpediert, wobei nicht nur maßloses Ungeschick, sondern auch bewußte Absicht anzunehmen ist. Mit Gerlachs Ausnahme hatte nun keiner der ehemaligen Gesprächsteilnehmer mehr Lust oder Mut zu einer weiteren Konferenz, obschon sich in der Zwischenzeit noch mehrere Sympathiseure angefunden hatten.[5]) Der Elan war verbraucht, der Zeitgeist hatte sich als feindselig offenbart und die einzigen Una-Sancta-Gespräche des mittleren 19. Jahrhunderts fanden keine Fortsetzung mehr. Äußerst lehrreich und bis auf den heutigen Tag aktuell ist es aber, sich die Anschauungen der Beteiligten zu vergegenwärtigen, die sich sämtlich so klar geäußert haben, daß es genügt, die charakteristischen Partien ihrer ungedruckten Briefe, meist an Ludwig von Gerlach, und einiges aus den gedruckten Aufsätzen der Vergessenheit zu entreißen. Die Stellungnahmen der protestantischen Gesinnungsgenossen F. J. Stahl und E. W. Hengstenberg, die das Erfurter Unternehmen ablehnten und dafür ihre je verschiedenen Gründe hatten, seien angeschlossen.

1. Heinrich Leo:

Aus Erfurt zurückgekehrt schrieb er sofort am 24. September an Philipp von Nathusius:

„Es hat mir recht leid gethan, daß Sie nicht nach Erfurt haben kommen können. Wir waren da 5 protestantische und 5 katholische Laien und 6 katholische Geistliche beisammen. Unsere Geistlichen hatten uns ganz versagt, an preußische hatte ich mich nicht wenden wollen, Sie können nur auf Mißliebigkeiten rechnen, wenn sie nicht haufenweise an so etwas theilnehmen, und auf Haufen durfte ich nicht rechnen. Ahlfeld kam nicht, weil er durch Gerichtsverhandlungen und die Predigt des folgenden Tages abgehalten war, außerdem weil er die

[5]) Bindewald nennt in Briefen vom 4. und 24. März 1861 als inzwischen für die Sache gewonnen: Prof. Schulze von der Berliner Charité, Dr. Daniel am Pädagogium in Halle, Viktor von Strauss, Haxthausen, Schiestedt und Jacobi, sowie Philipp von Nathusius vom Hallischen Volksblatt.

Sache offenbar mißverstanden hatte, kirchliche oder theologische Erörterungen erwartete, und meinte, er könne sich mit Katholiken nur einlassen, wenn deren Kirche zuvor für ihre Sünden gegen den zweiten Artikel, sowie die unsrige für ihre Sünden gegen den dritten Artikel sich zur Buße geneigt zeige. Solche Erörterungen scheinen mir bei solcher Combination gefährlich, doch brachte Bindewald die Sache während eines Zwischenaktes zur Sprache. Die katholischen Geistlichen antworteten ganz mild und ruhig, das ganze Verlangen, was ihnen schon öfter begegnet sei, ruhe auf einer Verschiedenheit ihres Sprachgebrauches. Sie verstünden unter Kirche den lebendigen Leib Christi; da sich dessen Glieder aus sündigen Menschen zusammenfänden, hänge sich wohl auch Sünde, Schmutz und Niedertracht an, wie es ja niederträchtige Päpste gegeben, aber dieses Anhängsel gehöre dem Einzelnen an, nicht der Kirche, wie sich Schmutz ja auch an den einzelnen lebendigen Körper anhänge, ohne darum zu einem Theile desselben zu werden. Die Kirche sei ihnen der lebendige Christus, und daß Christus Buße thun solle, erscheine ihnen von ihrem Standpunkt aus als Widersinn. Es ließe sich vielleicht gegen den Ansatz dieser Rechnung noch Einiges einwenden, aber gesteht man diesen zu, so ist das Facit richtig. Ich weiß aber nicht, wozu solche Erörterungen überhaupt sollen. Wir gestehen einander zu, daß wir von einander glauben, in der großen, mächtigen, christlichen Geistesströmung zu stehen, und daß wir einander nicht irre machen, sondern in unserer Verschiedenheit anerkennen wollen, wozu dann solche theologische Streitigkeiten. Ich habe bei der ganzen Sache drei Interessen:

1) Ich erschrecke, wie tief die revolutionären und unkirchlichen Gedanken sich seit 1848 bei uns allen einzuschleichen, das Erschreckende ihrer Erscheinung zu verlieren gewußt haben: das muß anders werden, wenn wir nicht zuletzt das Zeichen des Thieres auch noch ohne Schrecken an uns erblicken wollen;

2) Unsere seitherige conservative Parteibildung ist abgenutzt, durch sie kann das nicht anders werden. Überdies haben wir durch die seitherige rein weltliche Parteibildung eine Menge auch ruchloser Conservativer in unsere Reihen bekommen, die wir größtentheils wenigstens loswerden müssen. Beides die Erfrischung und das Loswerden wird erreicht durch eine Parteibildung auf kirchlichem Boden. Endlich

3) seither kamen dem falschen unionistischen Wesen überall die religiös indifferenten, sowie die sectenartig reformirten Ansichten zu gute, und die Lutheraner mußten sich mit ungedeckten Flanken und Rücken zum Kampfe stellen. Schon der bloße Anblick derselben in nahem persönlichem Verkehr mit Katholiken giebt uns in den Augen jener Unionisten eine ganz andere Stellung und Physiognomie. Sie werden vielleicht anfangs wüthen, aber doch bald sehr vorsichtig werden in der Behandlung lutherischer Dinge.

Unsere nächste Versammlung wird, wenn Süddeutsche zu erwarten sind, wieder in Erfurt, sonst in Magdeburg stattfinden und Sie sollen den Tag wissen. Wir brauchen zwar den Ausdruck Protestanten, verstehen aber darunter Augsburgische Confessionsverwandte, also Lutheraner und deutsche Reformierte, wie weiland das heilige römische Reich. Baptisten, Französisch-Reformierte und dergleichen werden nicht eingeladen und zugelassen. Sie sollen von mir noch näher Zeit und Ort der Zusammenkunft erfahren, sowie Näheres bestimmt ist. Erhalten Sie uns unser Interesse. — Macard hat seine Sache in dem Monatsberichte besser gemacht als ich."

Gegenüber Hengstenbergs Darstellung der Erfurter Konferenz (vgl. unten Nr. 8) hat Heinrich Leo EKZ 1861, Nr. 12 einen Brief an den Herausgeber eingerückt, dessen Inhalt er L. v. Gerlach in einem Brief vom 2. Februar so ankündigt:

Der inhalt im allgemeinen meines briefes ist folgender: daß H's besprechung der Erfurter angelegenheit so viel factisch nicht zutreffendes enthalte, daß ich mein bisheriges Schweigen in dieser sache nothwendig brechen müsse und daß ich ihn bäte meinen brief in der e. k. z. drucken zu laßen — seinetwegen, weil er nur auf diese weise unliebsameren entgegnungen zuvorkommen könne. Dann

habe ich den hergang soweit er mich betraf erzählt. Daß ich von einem mir persönlich völlig unbekannten eine einladung erhalten habe, die mich in große verlegenheit gesetzt habe. Freunde hätten mir in dieser sache diametralment entgegengesetzten rath ertheilt, ich habe mich aber für das eingehen auf die einladung entschieden, weil ich wirklich zwischen uns und den römischen katholiken noch die höchsten güter erblickt hätte als gemeinsam — namentlich alle alte symbole und die objective kraft der taufe und der dritte glaubensartikel habe es mir sogar zur pflicht gemacht, alles was mit der einheit der kirche zusammenhänge zu pflegen und zu erbitten, wenn ich auch nicht wiße, wie und woher die einheit wider gebracht werden solle. Aber wie niemand es einem blinden übel nehme, wenn er, nachdem menschliche ärzte erklärt hätten, sie könnten nicht helfen, doch nicht verzweifle sondern zu gott die hände erhebe, daß er ihm das licht wider schenken möge, so habe auch ich es für eine pflicht des glaubens, der liebe und der hoffnung, für eine that des gebetes gehalten, die einheit im auge zu halten. Trotzdem aber daß ich auf die einladung eingegangen sei, habe ich nichts persönlich weiter gethan, die sache zu fördern da mir die personen, von denen alles ausgegangen sei, zu unbekannt gewesen u. dessen weiteres verfahren in mir große zweifel an der zweckmäßigkeit dieses verfahrens wach gerufen. In der that sei mir auch plötzlich gemeldet worden, es werde aus der sache nichts — dann wider daß noch einige nach Erfurt kommen würden. Den ersten tag habe ich nicht kommen können, aber den zweiten sei ich gekommen und habe einer zweistündigen conferenz beigewohnt. Ich sei in so fröhlicher stimmung dabei gewesen, daß mir alle anderen ehrlich, offen u. ohne allen hinterhalt erschienen seien; einen anderen eindruck könne ich nicht gewinnen. Das von uns in dieser conferenz vereinbarte programm habe kein katholik verfaßt, sondern i c h selbst. Dies programm enthalte in der that alles was wir verhandelt hätten; ich müße des grafen Stolberg zeugniß, daß mit keinem worte von confessionellen dingen die rede gewesen widerholen und halte das programm noch aufrecht, während er in die betrachtung desselben theils unkenntniß theils ganz ungehörige dinge mische. Die päbstliche herrschaft sei wirklich die bestberechtigte in ganz Europa, denn ihre besitztitel (die ich für die hauptpuncte spezificire) seien untadelig, sie seien in tausenden von verträgen von allen europäischen staaten anerkannt, und es habe diese herrschaft vor nunmehr 1119 jahren mit dem patrimonio Petri im engeren sinne d. h. dem römischen Toscana begonnen — also erwerb aller theile ohne tadel, anerkennung von allen seiten, und ununterbrochene übung über tausend jahre lang habe der pabst für sich anzuführen — kein anderer europäischer fürst könne das für sein gebiet. Hengstenb. sage der pabst habe das gebiet mit rücksicht auf seine kirchliche stellung erhalten u. er verlöre diese durch irrlehre — dies sagten auch die katholiken und es sei mehr als ein pabst von der kirche abgesetzt worden und habe den kirchenstaat verloren — aber weder e r (Henstgb.) noch die Schmalkaldischen artikel hätten darüber zu gericht zu sitzen, sondern nur die kathol. kirche selbst. Hengstenberg könne wegen irrlehre auch abgesetzt werden, aber weder durch Uhlich noch durch den pabst. Er scheine zu glauben, man könne in solch einem falle den kirchenstaat auch ganz cassiren — was er dazu sagen wolle, wenn nach der entsetzung des pastor Wislicenus von der pfarrei St. Laurentien in Halle der minister das pfarrgut von St. Laurentien auch habe einziehen und damit einem bankerutten hazardspieler habe auf die beine helfen wollen. Was das beklagen der kirchentrennung in nationaler Hinsicht betreffe, so werde er mir zugeben, daß ein in sich einiger mit seinem gott in frieden lebender, gläubiger mensch ein glücklicher ein in zweifel und ungewißheit herumgerissener ein unglücklicher sei. Gerade so sei es mit nationen — bei uns sei die religiöse zerrissenheit schon so weit gediehen, daß wir in keinem sittlichen begriffe uns mehr einig wißen und man gott danken müße, wenn einen gewisse menschen als einen nichtswürdigen bezeichneten. Es herrsche eine babilonische sprachverwirrung aus der begriffsverwirrung und niemand könne dem steuern als eine e i n i g e kirche. Ich wüßte so wenig wie er, wie die kirche geeinigt werden könne, aber eben deswegen traure ich um meine nation und erhebe

meine hände zu gott, daß er helfe — und man könne ja doch nicht wißen, ob der dessen sich gott dazu bedienen wolle, nicht schon in unserer mitte wandele. Er habe allerdings recht, wenn er sage, daß ich mich sofort nach den katholischen publicationen von der sache getrennt habe, aber nicht weil ich mich dabei so schwer verletzt gefühlt habe, sondern weil ich, wenn die sache so behandelt werde nur wachsenden haß zwischen Katholiken u. Lutheranern kommen sähe und dazu beizutragen sei das gerade gegentheil von dem, was ich bei der sache im auge gehabt habe — gegen mich selbst könne ich nicht wüthen. — Das ist die kurze skizze meines langen briefes, die aber alle hauptsachen mitenthalten wird.

Jedes zunächst folgende thun in dieser sache halte ich nun aber, unter uns gesagt, für unheilvoll — weil nichts dafür in den geistern der menschen hinlänglich vorbereitet ist, und wir also entweder auf die fährten kaiser Josephs II gerathen und den zweiten Schritt thun wollen, bevor der erste gethan ist — oder auf die fährten des deutschen nationalvereins, der ja auch der hauptsache nach einen großen gedanken, aber so vertritt, daß er unverständig im nebel tappt und sich mit abstractem willkührlichem zeuge helfen will. — Jedes vorgehen in dieser sache halte ich zunächst für sünde, ohngeachtet ich die sache selbst für heilig halte.

In alter liebe u. treue der Ihrige

HLeo

In einem Brief vom 13. März 1861 gibt Leo eine weitere erklärende Begründung, warum ihm weitere Konferenzen nach Art der stattgefundenen nicht länger als der richtige Weg erscheinen würden: „— — —

Aus der pistole geschoßene versammlungen, wie wir sie in Erfurt planten, wären nicht der rechte anfang in Deutschland gewesen. Sie hätten nur aufgeregt zu leidenschaftlichem zeitungsstreit, der nichts geholfen aber viele vollends verunklart und verblendet hätte. Dinge die einen guten gang gehen sollen, verlangen ihre geeignete geistige vorbereitung. Die wird nun gewonnen. Unsere Gegner sehen zunächst in der Erfurter versammlung einen abortus und die sache ist, da sie für bedeutendheit kein anderes maß haben, als die leerste und schlechteste kategorie (die der quantität nämlich), ihnen unbedeutendheit, weswegen sie weitere besprechungen derselben, als ihnen langweilig und nicht recht beachtungswerth, hingehen laßen werden; damit aber das feld frei laßen, zu wirklich eindringender und herzen fangender behandlung. Soll die sache wirklich gedeihlichen fortgang haben d. h. uns auf das ursprüngliche feld der lutherischen reformation zurückführen — als auf die einfache augsburger confession, nicht als ketzerisches schriftstück, wie es die spätere scholastische theologie der Lutheraner nicht bloß sondern zum theil schon die apologie faßte — sondern als eine aufzählung zu beklagender misbräuche, deren abstellung oder erläuterung man forderte, und deren actuelle lücken nicht mit einer neuen scholastischen ketzertheologie (wie geschehen ist) sondern mit der in allen nicht besonders aufgezählten puncten noch geltenden theologie der alten kirche auszufüllen waren — soll uns also, sage ich, die sache auf die augsburgische confession als auf eine ehrlich gemeinte vorlage zur verständigung zurückführen, so muß die umarbeitung der geschichte der reformation, des abfalls der niederlande und des dreißigjährigen krieges — welche in ihrer entstellung noch heutzutage die quelle des blinden haßes zwischen den beiden kirchen ist, aus der verborgenheit, in der sie noch immer bei ein paar hundert gelehrten liegt, ans licht getragen und auf dem so in wahrheit geebneten boden die ausgleichung des dissensus, von Augsburg an, wider angefangen werden — jetzt, wo keine kirchenräuberische gier mehr die fürsten, kein emancipationsgelüst die städtischen magistrate zu vorkämpfern macht. Alles fein klar und langsam — damit freund Michel weder kopfscheu wird, noch vor zu vielen gedanken, die er auf einmal faßen soll den schwindel bekömmt.

Nur um gottes willen nicht gleich wider mit großen versammlungen! — Das volksblatt ist in ganz gutem zuge, guten leuten wider gute verständnisse zu eröffnen.

Von der sache selbst habe ich mich auch nicht zurückgezogen — wie kann sich auch ein mensch von sich selber zurückziehen — aber von d e n schritten will ich nur verantwortungsfrei bleiben, welche den natürlichen gang der entwickelung gefährden oder geradezu unmöglich machen."

2) Geh.-Rat Bindewald, Brief an Ludwig v. Gerlach, 1. XII. 1860:

Wernigerode, Dienstag nach II Advent 60. Hochverehrter Herr Präsident! Habe ich schon in Berlin mit meinen liebsten Gedanken u. kirchlichen Idealen mich großentheils allein behelfen müssen, so hier noch vielmehr. Dies wird doppelt fühlbar unter den Nachwirkungen von Erfurt und den Fragen, die sich daran nothwendig anschließen. Weiter auch steigert sich's durch die Anglicana, die mir durch den Guardian wieder näher treten, so daß ich allezeit drei Abtheilungen der Kirche Christi um mich habe. Welche Fülle des Lobens u. Gestaltens u. welche Mannigfaltigkeit der Bildungen! Welcher Schmerz aber immer von Neuem über das Gespalten- und Zerrissensein, das nirgends auf einem Punct die harmonische Darstellung und Entfaltung der ganzen Herrlichkeit der Kirche gestattet. Ich weiß wohl: es kann nicht sein um unsrer, um der Sünden der Christenheit willen. Allein dies kann mir die Sehnsucht nicht nehmen nach der entschwundenen Herrlichkeit, auf die wir durch die heilige Taufe ein Recht und welches Recht geltend zu machen, wir die P f l i c h t haben. Unbegreiflich, wie unsre Theologen mit dem vulgären Kirchenbegriff sich zur Ruhe setzen und für eine schlechte Praxis eine noch schlechtere Theorie erfinden können. Wohin das steife Festhalten an dem Standpunct der Reformation führt, zeigt in abschreckender Weise Harleß mit seinem geschraubten nichts sagenden Buch über die „2 schriftgemäßen Scheidungsgründe." Einer Partei mit solchen Vorkämpfern gehört unmöglich die Zukunft. —

Aus Brief Bindewalds vom 16. Februar 1861:

Wernig. Sonnab. vor Invoc. 61. Hochverehrter Herr Präsident! Durch Leo direct werden Sie benachrichtigt sein, daß u. warum er die Fortsetzung von Erfurt—Münster augenblicklich nicht für rathsam hält. Seinen Gründen wird man beistimmen müßen; ja die sehr geringfügige Zahl derer, auf die man im glücklichsten Fall rechnen könnte, dürfte, wie mir's scheint, für's Erste jeden Zweifel über eine neue Conferenz behufs der Abgabe einer ö f f e n t l i c h e n Erklärung — u. darum handelte sich's doch — beseitigen. Dies schließt nicht aus, den schriftlichen oder auch persönlichen Verkehr mit Michelis etc. fortzusetzen und noch weniger, der Sache in der Presse die nöthige moralische Basis zu schaffen. Leo's Brief ist als Anfang ganz gut, jedoch auch nur als Anfang. Der treibende Gedanke verkrümelt sich und tritt hinter Einzelheiten zurück und die — im Uebrigen liebenswürdige legere, — Briefform giebt dem Ganzen überwiegend den Character einer persönlichen Angelegenheit. Für das Sachliche ist daher noch vollständig Raum; vor Allem aber ist dazu ein dringendes Bedürfniß und ich glaube, diesmal nicht wieder eine Fehlbitte zu thun, wenn ich um Ihr Eintreten in die Sache nochmals und dringlichst bitte. Um Ihnen einen Impuls mehr zu geben, ersuche ich Sie, im sechsten Heft (November und December) der Theologischen Zeitschrift von Dieckhoff u. Kliefoth den sehr umfangreichen u. nicht schlecht geschriebenen Artikel „Karrikaturen conservativer Kirchlichkeit" — gegen Erfurt, die +Zeitung und hauptsächlich meine Schrift über Raumer (zu lesen). Es tritt dadurch die tiefe Differenz über die Frage von der Kirche in ein noch helleres Licht und da der Verfaßer — vermuthlich wohl der frühere Mitherausgeber Prof. Mejer selbst — durch keine Rücksicht sich gehemmt fühlt, so schlägt er viel derber zu, als Hengstenberg — zuletzt natürlich, wie diese Sorte verstockter Lutheraner immer thun, auf die Union, als die Mutter meines „Krypto-Katholicismus". Sollten Sie bei Ihren He. Consistoriales das Heft gar nicht bekommen, so bin ich auf diesfallsige Mittheilung gern

bereit, es Ihnen zu schicken. — Sehr hübsch, daß während um der Union willen Raumer seinen Abschied erbat, ich von meinem Amt gedrängt u. Nathusius in eine widerwärtige Untersuchung verwickelt worden, jetzt diese Lutheraner kommen u. die Ketzerrichter gegen uns (denn auch das Volksblatt muß herhalten) spielen. Die rabies theolog. wird schlimmer wie je u. bei solcher Verblendung und Verstockung hört man nicht auf, den Römern Unbußfertigkeit vorzuwerfen.

3) Philipp v. Nathusius (im Volksblatt für Stadt und Land 1861, Nr. 32):[6])

„Ist es nicht eine seltsame Thatsache, 3 lutherische Männer des Laienstandes kommen mit 4—5 katholischen — bis auf einen gleichfalls dem Laienstande angehörig, zusammen, um sich persönlich zu sehen, kennen zu lernen und ihre Gedanken über ein mögliches politisches Zusammenstehen in dieser kritischen Zeit auszutauschen, ohne daß dieser Austausch weder irgend eine Veröffentlichung, noch einen thatsächlichen fernern Schritt zur Folge hat; es bleibt lediglich bei dieser einen brieflich verabredeten und in den allerschwächsten äußern Dimensionen zu Stande gekommenen Privatzusammenkunft, — und dennoch sind von dieser, man sollte denken, so unbedeutenden Sache, wie nur möglich, noch heute, nach mehr als einem halben Jahre, während es doch an Gegenständen der Aufmerksamkeit in dieser Zeit wahrlich nicht fehlt, die Gemüther von Freunden und Feinden der Kirche und des Vaterlandes erfüllt, sind bis in die jüngste Zeit herab auch die Blätter aller Farben, vom Kladderadatsch an bis zu den ernstesten Kirchenblättern davon erfüllt gewesen. — Wir wiederholen: Ist es nicht eine seltsame Thatsache? — Wie soll man sie erklären? Es scheint darin die unwillkürliche Anerkennung zu liegen — eine andre Erklärung finden wir nicht — daß hier in der That, trotz der auf's Äußerste „geringen äußern Dimensionen" und trotz des völligen Mangels an Aufheben, das von Seiten der Betheiligten selbst davon gemacht worden, ein Punkt getroffen sein muß von ungewöhnlich innerer Bedeutung."

„In den Kreisen aber, die — obwohl zu einer kirchlichen Wiedervereinigung bei Menschen durchaus keine Aussicht vor Augen sehend — doch das Gebet zum Herrn auch um eine solche nicht einschlafen zu lassen für Christenpflicht erkennen, und da, wo sie von der andern Seite unrückhaltige Anerkennung des gesonderten kirchlichen Bestandes finden, ein Zusammengehn auf neutralem (nicht specifisch-kirchlichem Boden), soweit die noch bestehende einheitliche Grundlage reicht, für thunlich halten — bedauert man die Erfurter Conferenz, trotz ihrer äußern Geringfügigkeit, und trotz des abschreckenden Alarms nicht und scheint um dieses willen beiderseits auch eine fernere Pflege der Gemeinsamkeit in solchem Sinne keineswegs aufgeben zu wollen."

4) Graf Cajus Stolberg (Brief an Ludwig v. Gerlach 6. III. 1861).[7])

Lieber Ludwig, Die bekannten Schriftzüge auf Deinem Brief erfreuten mich als Dein lieber Brief v. 1sten mir überreicht wurde u. der Inhalt that mir als Ausdruck Deiner lebendigen Freundschaft wohl; die eingehende Beantwortung Deiner Fragen hat meinen Dank verzögert sie wird Deinem Wunsch aber leider nicht entsprechen, da ich einen anderen Weg der Vereinigung nicht kenne als den Jedem offen stehenden der Unterwerfung unter die Authorität der seit

[6]) Eine geharnischte Erklärung des Verfassers gegen Entstellungen in der katholischen Presse hatten die Protestant. Kirchenzeitung v. 24. Nov. 1860 und andere Blätter schon früher abgedruckt. Vgl. auch Eleonore Fürstin Reuss: Ph. v. Nathusius, das Leben und Wirken des Volksblattschreibers, Hamburg 1900, 297 f.

[7]) Bindewald, dem Gerlach diese Schriftstücke zugänglich gemacht hatte, gibt am 24. III. folgenden Kommentar:

„Gr. Caj. St's wieder angeschloßener Brief athmet allerdings einen anderen Geist als sein persönliches Auftreten in Erfurt; allein aus seiner Art kann ich mir leicht erklären, daß er schriftlich die Sachen ängstlicher u. schwerer nimmt u. ausdrückt, als es ihm eigentlich um's Herz ist. Wie hoch er in seiner Familie

länger denn 1800 Jahren bestehenden sichtbaren unter den Nachfolgern des h. Petrus stehenden Kirche. Darauf daß wir Katholiken es vorsichtig meiden müssen den Anschein zu geben, als sey auf einem andern Wege zur Einigung und zur Betheiligung an den von Gott Seiner Kirche anvertrauten Gnadenmitteln zu gelangen habe ich den Pf. Michelis aufmerksam gemacht, ihn daran erinnernd wie durch Gottes gnädige Fügung die Erkenntniß der katholischen Wahrheit dennoch die auch in den Hauptsitzen des Protestantismus zugelaßenen Verbundenen der lutherischen Lehre um vieles zugänglicher geworden seyen.

Möge Gott Dir lieber Ludwig die Gnade verleihen, um welche ich für Dich und so manche meinem Herzen nahe stehende ich schon seit Jahren bitte, diesen Weg zu erkennen und einzuschlagen! Zu der in Form eines Promemoria geschriebenen Beantwortung Deiner Fragen bemerke ich daß ich in meinem persönlichen Intereße an Zusammenkünften, wie Du sie wünschest gern mich betheiligen würde insofern ich nur nicht den Anschein gebe, ihnen eine Bedeutung zu geben, die sie nicht haben. Ich bitte Dich, wenn Du dergleichen veranlaßest, mir Nachricht zu geben. Mein Freund Friesen hat mich mehrfach gefragt, ob nicht wieder eine Besprechung wie die Erfurter Statt finden werde, und wünscht mit mir Leo zu besuchen.

Wenn Du mit Bindewald und mit Leo verkehrst, so bitte ich Dich, ihnen mich angelegentlich zu empfehlen, ich denke nur gern an den Verkehr den ich in Erfurt mit ihnen gehabt habe.

Gott befohlen lieber Ludwig — von Herzen Dein treuer Freund CSt.

Nimm meine herzlichen Wünsche zum morgigen Tage möge er Dir ein Jahr des Segens bringen!

„Promemoria"" des Grafen Cajus Stolberg-Braunau (Anlage des Briefes vom 6. III. 1861) über „Erfurt".

Die Zusammenkunft in Erfurt hat mir, wenn ich auch von vornherein keinen unmittelbaren, und kaum einen irgend wahrnehmbaren Erfolg davon erwartete, und ungeachtet der, durch, wie es scheint von Katholiken ausgegangenen über spannten und in Uebertragungen gesteigerten Auffaßungen veranlaßten Mißtöne, welche ihr folgten, einen wohlthuenden Eindruck gelaßen; den Eindruck der entgegenkommenden, die katholische Einsicht warm suchenden in christlicher Liebe beruhenden Gesinnungen, welchen die dort anwesenden Protestanten, insbesondere der Pr. Leo und GhR. Bindewald kund gaben.

Friesens kirchliche Gesinnungen sind mir seit langer Zeit bekannt, ich hatte ihn nach Erfurt eingeladen.

Ende August erhielt ich von dem Pf. Michelies die Aufforderung, an einer mit Leo von ihm verabredeten Zusammenkunft christlich gesinnter Katholiken und positiver Protestanten Theil zu nehmen, deren Zweck seyn sollte, durch gemeinsames Einwirken auf ihre resp. Glaubensgenoßen es zu erstreben, daß nicht etwa in dieser Zeit drohender Krisen die im deutschen Vaterlande bestehende Spaltung durch kirchliche und demnächst politische Streitigkeiten noch erweitert würde —.

M. stellte die Betheiligung mehrerer Notabilitäten beyder Bekenntniße in Aussicht.

Ich antwortete ihm: ich sehe keinen Zusammenhang zwischen dem Mittel und dem Zweck. Kein aufrichtiger katholischer Christ und ebenso wenig ein auf Leo's Wort achtender Protestant werde zu dem mitwirken, was abgewendet werden solle, vielmehr werde dieser Fraction der Protestanten durch Vergewaltigungen der Unkirchlichen die Rückkehr zur Kirche immer näher gelegt werden.

Zum Trost und zur Stärkung bey dem menschlich gesehn hoffnungslosen Zustande der öffentlichen Verhältniße müsse die zuversichtliche Ueberzeugung die-

ästimirt wird — die etwa so im Lutherthum steckt, wie er im Romanismus — darf ich kaum sagen."

nen, daß Gott die in Folge der bevorstehenden Drangsale erweichten Herzen der Menschen durch Reinigung der katholischen Kirche in ihren Gliedern (deren Sünden ja der eigentliche Grund der Trennung und eine wesentliche Ursache der Fortdauer derselben sind und durch zunehmende Auflösung der außer der Kirche stehenden Gemeinschaften zur Einigung in Unterwerfung unter die von Christus gestiftet Eine heilige katholische und apostolische Kirche führen werde.

Es mußte mich jedoch interessieren, Männer, wie die von M. mir genannten in dieser Angelegenheit vereinigt zu sehn —; wenn ich auch nur zwey von ihnen fand, so war es mir doch wohlthuend ihre gewiß nicht allein stehenden Gesinnungen zu vernehmen und ich sah der in Aussicht gestellten erweiterten Zusammenkunft mit Interesse entgegen, wenn auch, ohne eine deutliche Ansicht gewinnen zu können, was da geschehn könne.

Wir Katholiken (von mir dem für dogmatische Colloquien in keiner Beziehung ausgerüsteten Laien spreche ich nicht) sind nicht berufen noch ermächtigt Concessionen zu machen.

Dogmatische Concessionen würde selbst die in ihren höchsten Authoritäten vertretene Kirche nicht machen können. Concessionen in der Disciplin — wie etwa die den unirten Griechen gewährten — würde nur etwa das Haupt der Kirche einräumen können.

An eine Ermächtigung der anwesenden Protestanten ist ja in Ermangelung jeder Authorität nicht zu denken.

Erwäge ich nun die ungemein reitzbare Apprehension der Mehrzahl der Protestanten gegen „Uebergriffe" des Katholicismus, gegen Hinneigung der Ihrigen zu demselben, die bey noch mehreren vorwaltende Furcht, solcher verdächtig zu scheinen, daher die große Scheu, vor Confessions verwandten katholische Sympathien kund zu geben, welche sie katholischen Freunden im Drange der Herzen wohl anvertrauen, so treten für mich folgende Puncte hervor:

1. Katholischer Seits sind dogmatische Concessionen gar nicht, disciplinare nicht auf den vorgeschlagenen Versammlungen zu gewähren oder zu verhandeln.
2. Protestantischer Seits ist keine Verabredung denkbar.
3. Mit Rücksicht auf 1. werden die bey einer Conferenz sich betheiligenden Protestanten vermöge der Einsicht, auf diesem Wege nichts erlangen zu können, ausscheiden um nicht wieder zu kommen.

Ich kann daher Leo's „Fallen laßen" der Sache nicht tadeln, was mit einem herzlichen Gruße ihm aussprechen zu können, ich seit Wochen eine Gelegenheit wünsche.

Es giebt nur Einen Weg der Vereinigung, es ist der der demüthigen gehorsamen Unterwerfung unter die von Christus gestiftete Eine, heilige (heilig in der von Christus ihr anvertrauten, zur Heilung ihrer Glieder nöthigen und genügenden Lehre und Fülle der Gnadenmittel), katholische und apostolische Kirche, welcher Er die Fülle Seiner Gnadenmittel, (Sacramente der Taufe, der Firmung, der Sünden Vergebung, des h. Abendmahls, der Priesterweihe, der Ehe, (der Oelung der Kranken), die Macht der Wandelung des Brodes und des Weines (Meßopfer) die Gewalt des Bindens und des Lösens die Aufbewahrung und treue Ueberlieferung Seiner Lehre unter dem Beystande des den Aposteln verheißenen am Pfingsfeste gesendeten H. Geistes anvertraut hat, sie auf den Felsen Petri gründend.

Diese Kirche, ihre Begründung, ihre Einrichtungen und ihre Satzungen kennen zu lernen, dazu giebt es sicherere Wege als die vorgeschlagenen Conferenzen, sie sind in unter kirchlicher Authorität geschriebenen Büchern zu lesen und vielfach durch das lebendige Wort zu lernen, welches jetzt vernehmlicher als seit Jahrhunderten in der Kirche gepredigt wird.

Das höchste was Protestanten auf dem Wege der vorgeschlagenen Conferenzen gewinnen können, ist im günstigen Falle daß sie sehn, wie nicht alle Katholiken gewißen, in ihnen von Jugend an entstandenen und gepflegten Phan-

tasiegebilden gleichen und demnächst die Schatten mildern, unter welchen die katholische Kirche in ihren Vorstellungen steht; doch sind zufolge der Entwickelung der Lebens Verhältniße freundliche Beziehungen zwischen Menschen verschiedener Claßen, u. ebenso zwischen Katholiken und Protestanten ohne hin häufiger als früher, gewiße Vorurtheile im guten wie im bösen nehmen ab und das Intereße für katholische Wahrheit wird mehr und mehr rege bey Menschen, deren wohlmeinende Väter in der katholischen Kirche die Babylonischen — — — zu sehn glaubten.

Wir Katholiken müßen immer ernster suchen den großen in der Kirche uns verliehenen Gnadenmitteln unter Gottes Beystand entsprechend, durch unsern Wandel und durch thätige Liebe als Glieder Christi und Seiner Kirche uns zu zeigen, deren Daseyn in der „Ansprache an die evangelischen Christen" auf der Mitte der ersten Spalte sehr unrichtig verleugnet wird.

Ihr, die Ihr durch die Taufe der Römisch katholischen gehöret, müßt vereint mit uns Gott ohne Unterlaß bitten daß Er zur Erkenntniß Seiner Kirche und zur demüthigen gehorsamen Unterwerfung unter die Authorität der erkannten Euch führe.

Das ist meine Ueberzeugung über die so hochwichtige, seit meiner frühesten Jugend mir nahe am Herzen liegende Sache, Du wirst diese Ueberzeugung brüderlicher Gesinnung gegen meine von der Kirche getrennten Brüder — es sind dies Worte meines seligen Vaters — nicht ab erkennen und ich versichere daß die Rückkehr der von der Kirche getrennten Brüder deren so viele in meinem Leben mir durch Blut und durch Freundschaft nahe standen und noch stehn Gegen stand meines täglichen Gebetes von Kindheit an war und noch ist.

Als die in Erfurt anwesenden Protestanten die Angriffe auf die weltliche Macht des Pabstes als Anlaß zu der vorgeschlagenen Verbündung bezeichnet wißen wollten erklärte ich ihnen:

Wie wir dieser christlich liebevollen Auffaßung unser dankendes Anerkenntniß mit vollen Herzen zu gewähren, jedoch jeden Schein, als ob wir unter diesen äußern Bedrängnißen Theilnahme von Außen zu suchen hätten, von uns weisen müßen.

Weitentfernt, die große Bedeutung der weltlichen Macht des Pabstes u. die Gefahren aller Art mit welchen die zerstörenden Angriffe auf solche die Führung des Kirchenregiments bedrohen und verkennen und unsre Häupter beugend unter Gottes strafende Hand haben wir jedoch die Glaubensgewißheit, daß Gott den Stuhl Petri bis an das Ende der Tage erhalten werde.

Ueberdies aber liege es in den Göttlichen Führungen und die Geschichte zeige es uns, daß den schwersten Bedrängnißen der Kirche deren größere Erhöhung jedes Mahl gefolgt sey; der ersten Jahrhunderte in welchen der H. Petrus und die meisten seiner Nachfolger mit ihrem Blut den Glauben an den Gekreuzigten bezeugt haben, des in der Verbannung gestorbenen H. Gregor VII nicht zu gedenken, habe in unsern Tagen seit den Verfolgungen die Pius VII gelitten das Pabstthum in und außer der katholischen Kirche ein Ansehn in den Herzen der Menschen erlangt, wie es seit Jahrhunderten vor der Reformation nicht gehabt.

Die Standhaftigkeit welche Gott dem Liebe vollen milden Pius IX verleiht bestärkt mich auch in diesen Tagen schwerer Bedrängniß in der Hoffnung, daß die schon von ferne tagende Erhöhung der Kirche bald segnend und rettend über die schwer heimgesuchten Völker sich verbreiten werde.

Dresden den 4t März 1861.

5) Rittmeister Rochus v. Rochow (Brief an Ludwig v. Gerlach 14. VII 1861).[8])

Hochwohlgeborener Herr Hochzuverehrender Herr Präsident!

Ew. Hochwohlgeboren waren so gütig bei meiner Anwesenheit im März d. J. in Magdeburg mir den im Hall. Volksblatt aufgenommenen Artikel von Ew. Hochwohlgeboren über die Erfurter Zusammenkunft verfaßt, zu übergeben. Daß ich selbigen mit dem größten Interesse gelesen habe, versteht sich wohl ganz

von selbst, und erlaube ich mir nachträglich noch meinen gehorsamsten Dank für die Mittheilung desselben auszusprechen.

Das in Berlin erscheinende katholische „Märkische Kirchenblatt" enthält in seinen beiden letzten Exemplaren Zusammenstellungen einiger Ansichts-Äußerungen katholischer Zeitschriften über jene Erfurter Angelegenheit, und in der Ueberzeugung, daß es für Ew. Hochwohlgeboren nicht ohne Interesse ist, selbige zu lesen, erlaube ich mir, unter Kreuz Couvert jene beiden Exemplare zu übersenden.

Aus einer mündlichen Unterhaltung mit dem bekannten Gesellen-Vereins Stifter und Herausgeber des Rheinisch. Volksblattes Kolping habe ich ersehen, daß gerade dieser ausgezeichnete Mann mit dem wärmsten Interesse alle jene Bestrebungen verfolgt, was auch aus der ganzen Art seiner Beurtheilung der Sache in den Auszügen seines Blattes hervorgeht. —

Auf diesen Mann möchte ich die Aufmerksamkeit Ew. Hochwohlg. ganz besonders lenken, welcher, wie mir es scheint, noch viel besser geeignet wäre auf diese Ideen in praktischer Weise einzugehen, als vielleicht der Prof. Michelis. Außerdem habe ich die Ueberzeugung, daß Kolping, wenn sich die Gelegenheit dazu böthe, zu einer persönlichen, sowie schriftlichen Besprechung sich wohl bereit finden ließe, und gerade er würde, wie mir es scheint, bei seinem großen Einflusse den er als Präsident der Gesellen-Vereine und Redacteur seines soviel gelesenen Blattes besitzt, und der Anerkennung, welche ihm in katholischen Kreisen von allen Seiten in so hohem Maaße gezollt wird, für die weitere Entwickelung und Verbreitung jener so schönen und hoffnungsreichen Sache von unendlich großem Nutzen sein können.

Sollten Ew. Hochwohlgeboren diese Ansicht über Kolping theilen und bei ferneren die Erfurter Sache betreffenden Schritten gerade auf seine Mitwirkung besonderen Werth legen, so würde ich mich sehr gerne erbiethen, eine Vermittelung mit ihm zu versuchen in der Hoffnung dieser Sache katholischer Seits besonders solche Kräfte zuzuführen, welchen ein so ausgebreiteter Wirkungskreis wie Kolping ihn besitzt, zu Gebothe steht. —

Mit der vorzüglichsten Hochachtung habe ich die Ehre mich zu zeichnen als Ew. Hochwohlgeboren ganz ergebenster

Potsdam den 14 July 1861 — RvonRochow
Rittmeister im 1ten Garde Ulanen Regt.

6) Ignaz Döllinger (Brief an Viktor Aimée Huber, Januar 1861).[9])

Eine Kirchenvereinigung können wir freilich alle zusammen und wenn unser 500 wären, und wir den reinsten Willen hätten, nicht machen, aber was wir könnten, das wäre: uns einander nähern als Christen, als Söhne eines Vater-

[8]) Über Rochow, Schwiegersohn von Cajus Stolberg vgl. die Bemerkung im ungedruckten Tagebuch Ludw. v. Gerlachs vom 4. März 1861:

„Als ich in die Missionsstunde wollte, der Garde Uhlanen Rittmeister v. Rochow, Bruder des der Hinckeldey im Duell erschoßen hat; er war einige Monate in Paris u. dann auch bei dem Bischof Kettler von Mainz gewesen; er wollte mich bereden, die Erfurter Sache, da D. Michelis wenig dazu geeignet, an diesen Bischof zu bringen, was ich ihm überließ. Er sei, unwißend u. ungläubig, aus dem Cadettenhause hervorgegangen; das Jahr '48, die +Zeitung und besonders die Rundschauen hätten ihn aufgeweckt; er habe das Bedürfniß einer ihm „von außen" kommenden imponierenden Gewißheit empfunden, — „die Protestanten" „speculirten"", der protest. Prediger gebe ihm „nur was er sich auch selbst geben könne, nur eine Oblate", 1852 sei er, 24 J. alt, nach Breslau gegangen, u. habe da erst evangelisch communicirt, zum ersten Mahl seit seiner Confirmation, dann sei er übergetreten; nie sei er so heiter gewesen, als nachdem er zum ersten Mahl gebeichtet; in Tyraeu in Ungarn — u. später — habe er die exercitia der Jesuiten durchgemacht, die — im Gegensatz zu dem steten Vorwurf der „mechanischen Auswendigkeit" — ihn mit ihrer gründlichen, lehrhaften, searching, aufweckenden Methodik innerlichst ergriffen, etc."

landes, das Einende höher stellen, als das Trennende, einander zu verstehen suchen, das Gute auf jeder Seite anerkennen und hervorheben, von einander lernen und ruhig erwägen, was geschehen kann und soll, um die Dornen allmählich auszubrechen, an denen jeder bis jetzt sich blutig ritzt, der in Deutschland eine das confessionelle Gebiet berührende Frage nur anfaßt. Ist es nicht so? So könnten wir Vorläufer und Wegebereiter desjenigen oder derjenigen sein, dem oder denen Gott, wenn es ihm gefällt, daß Amt der Union und der Herstellung Deutscher Eintracht auftragen und gelingen lassen wird.

Du magst mit der Nothwendigkeit des Mißlingens des Erfurter Versuches ganz Recht haben. Ich verstehe das nicht, weil mir gar keine Details darüber bekannt sind, aber ich kann doch nicht glauben, daß Du damit den Stab brechen willst über jeden andern ähnlichen Schritt, der nur eine persönliche Annäherung und freundliche Besprechung, allenfalls auch gewisse gemeinschaftliche Verabredungen zum Zwecke hätte. Ich würde wenigstens mit Freuden dazu mitwirken, daß vorläufig in offenem, freundlichen Idee-Austausch ein modus vivendi et procedendi verabredet würde, irgend ein Ansatz von festem Land des Friedens, von dem nicht befürchtet werden müßte, daß ihn die Fluthen der confessionellen Polemik sogleich wieder hinwegspülen.

So weit hatte ich geschrieben, als ich in der Hengstenberg'schen Kirchenzeitung S. 47 ff. den betreffenden Passus las. Hengstenberg thut Alles, um die Sache völlig hoffnungslos darzustellen, und die täppischen Mißgriffe, die, scheint es, von katholischer Seite begangen sind, nutzt er gehörig aus; und wenn, wie er will, die Schmalkaldischen Artikel in solchen Dingen Maßgebend sein und bleiben sollen — dann lasciate ogni speranza! Dann müssen wir und unsere Enkel in dem polemischen .... der citta dolente, das unsere und unserer Vorfahren Sünden aus dem schönen Deutschland gemacht haben, rettungslos stecken bleiben. — Doch wer weiß: Vexatio dabit intellectum und ich sehe schon die drohenden Schatten von 1848 wieder über die Bühne huschen.

7) Pfarrer Fr. Michelis (in der Augsburger Postzeitung 1861, No. 92 bis 111).[10])

„Daß in diesem Momente vom deutschen Volke aus, welches ohne allen Zweifel die universal-sittliche Grund-Idee des Christenthums und der Kirche als Volk am tiefsten in sich aufgenommen hatte, der thatkräftige Ruf nach einer innern sittlichern Erneuerung der Kirche, den ich trotz Allem, was drum und dran

9) Bei der Übersendung dieses Briefes an Gerlach schreibt Bindewald am 6. März 1861:

„Das anliegende Schreiben Döllingers wird Sie in hohem Maaße interessiren. — Man traut seinen Augen kaum, dergleichen zu hören aus solchem Munde. — Das Gute anerkennen u. hervorheben an dem evangel. Protestantismus, lernen von ihm will der verschriene Römer u. mit kaltem Herzen, voll Mißtrauen wendet der demüthig scheinende Evangelische (Hengst.) sich ab."

Es sei übrigens darauf aufmerksam gemacht, daß Döllinger in seinem Buch „Kirche und Kirche, Papstthum und Kirchenstaat"", München 1861, Einl. XXXI ff in siebzehn programmatischen Punkten sehr ausführlich auf die Erfurter Konferenz eingegangen ist.

10) Unter den sonstigen positiven Stellungnahmen der katholischen Presse sind bemerkenswert das „Märkische Kirchenblatt"" Berlin 6. VII. 1861 (Nr. 27). Hier heißt es in einem Aufsatz: „Die Nachklänge der Erfurter Conferenz."

„Von Gerlach bis zu Hengstenberg ist geradezu ein Sprung wie von Ja zu Nein. Aber auch Hr. Leo, obwohl er aus Besorgniß vor dem Andrang einer kirchlichen Einigung die Hand vom Pfluge abgezogen, bekennt sich in seiner Strafepistel an den Berliner Theologen fortwährend zu einer Anschauung, welche von der Hengstenberg's diametral verschieden sei; ja er wirft ihm von Punkt zu Punkt eine „theologisirende Behandlung" vor, die hier keinerlei Berechtigung habe. Leo ist überhaupt darüber entrüstet, daß der alte Vorfechter des Pietismus einerseits gestehe, beide Kirchen hätten für jetzt noch von einander zu lernen

hängt, als den eigentlichen Kern der geschichtlichen Bedeutung der That Luthers erkenne, sich Bahn brach, das ist eine Thatsache von innerer weltgeschichtlicher Bedeutung, aus deren wahrhafter Würdigung ich mich auch durch den Umschlag zur Revolution nicht herausdrängen lasse, weil einerseits dieses revolutionäre und häretische Moment nicht wesentlich, sondern zufällig mit ihm zusammenhängt und andrerseits dieser Umschlag in den Verhältnissen allerdings so nahe gelegt war, daß man ihn erklären kann, ohne das Princip der That Luthers gerade in diesem revolutionären Elemente zu erblicken. Um mit ganzer Schärfe meinen Gedanken auszusprechen, scheue ich mich nicht, der That Luthers, so wie sie geschichtlich vorliegt, das weltgeschichtliche Gegen-Moment gegenüber zu stellen, welches ich nirgend anderswo erblicke, als in jener päpstlichen Entscheidung zu Gunsten der Karolinger gegen die fränkischen Merowinger, die auf das Innerlichste mit der Gründung der mittelalterlichen Weltherrschaft des Papstthums zusammenhängt, von der ich aber, so sehr sie in den Verhältnissen geschichtlich und selbst moralisch gegründet liegt, nicht die Überzeugung gewinnen kann, daß sie im positiven Rechte, in seinem strengsten Sinne genommen, begründet war; wie denn auf dem päpstlichen Stuhle selbst nie das Bewußtsein ganz ausgegangen ist, daß die ganze, in ihrem Ursprunge nicht vollständig reine weltliche Stellung des Papstthums mit einer Ungehörigkeit behaftet sei, indem immer den großen thatkräftig im Sinne der Zeit eingreifenden Päpsten andere, die freilich nach den Umständen fast nur die schwache Seite des Papstthums darstellen, gegenüber stehen, in denen dieses Bewußtsein wenigstens zum Ausspruche kommt. Nun wohl, wenn jene verhängnisvolle Wendung, in der die Weltherrschaft der Hierarchie sich angesetzt hat, nicht geschehen ist, ohne eine wenn auch noch so leise Überschreitung des formalen Rechtes, welches keine Macht auf Erden zu lösen berechtigt ist, so darf ich auch wohl urtheilen, daß jene verhängnisvolle That Luthers, die den Protest gegen die geschichtlich schiefe Stellung des Papstthums zu einer revolutionären Auflehnung gegen die göttliche Institution des Primates und somit die intendirte sittliche Reformation der Kirche zu einem demokratisch revolutionären und häretischen Zersetzungs-Processe der göttlichen Institution der Kirche umspringen ließ, als ein weltgeschichtliches Aequivalent gegen jene, wenn auch noch so leise Überschreitung der weltlichen Rechtsordnung von Seiten des Oberhauptes der Kirche aufzustellen erlaubt sei, eine Betrachtung, die freilich den Urheber nicht seiner Verantwortlichkeit vor Gott überhebt, die aber uns, die wir am Abschlusse dieser ganzen Entwickelung stehen, wohl in den Stand zu setzen geeignet ist, die innere weltgeschichtlich-sittliche Bedeutung und Intention von dem überschlagenden revolutionären Momente zu sondern und uns durch die Verurtheilung des einen von der rechten Beachtung und Würdigung des andern nicht abhalten zu lassen.

Man versetze sich nur einmal lebhaft in jene Zeit hinein, wo die Trennung der Kirche noch nicht als eine unwiederbringliche Thatsache im Bewußtsein

---

und seien sich gegenseitig nothwendig, während er andererseits über die katholische Kirche mit einer gehässigen Bitterkeit herfalle, die sonst allerdings nur bei den Erlanger Gottesgelehrten heimisch zu sein scheint."

Kolping schrieb in den „Rheinischen Volksblättern" (Deutsche Briefe):

„Du weisst aus den öffentlichen Blättern, daß im vorigen Herbst sich in Erfurt eine geringe Anzahl protest. Laien und Katholiken, unter welchen Letzteren sich nur ein kath. Geistlicher befand, zusammengefunden, um, wie ihr Programm besagte, mit Ausschluß aller direct confessionellen Fragen, bloß auf sozialpolitischem Gebiete gemeinschaftliche Schritte gegen die anerkannt antichristliche Revolution zu berathen. Daß die herrschende Revolution antichristlich ist und das deutsche Volk in beträchtlicher Masse Gefahr läuft, dieser Revolution zu verfallen, man sich diesem wahren National-Unglücke mit allen Kräften widersetzen müsse, darüber waren Alle einig. Was die Anzahl der Geladenen zu gering, so herrschte über die Mittel und Wege zum Ziele keine rechte Einigkeit, das Ergebniß war ziemlich resultatlos."

der Deutschen Nation feststand, in jene Zeit der Augsburger und namentlich der spätern Regensburger Ausgleichsversuche; man denke sich, daß das ganze Gewicht der Stimme der Deutschen Nation, nachdem ihre volle Vertretung auf dem Concile eine Möglichkeit geworden wäre, sich geltend gemacht hätte; gewiß Vieles hätte in dem, was nicht innerhalb der unverrückbaren Grenze des Dogmas liegt, noch anders und besser werden können. In mein katholisches Bewußtsein greift eine solche Abwägung der Eventualitäten durchaus nicht störend ein, Ich weiß es so gut, als der Protestant, daß es auf dem Concile von Trident, wie mehr oder weniger auf allen andern, von menschlicher Seite vielfach sehr menschlich hergegangen ist. Aber meine katholische Zuversicht bestehet ja nicht darin, daß ich die in der menschlichen Stellvertretung Christi göttlich gegründete Ordnung der Kirche als etwas von der Menschlichkeit ihrer Träger unberührtes mir einbilde, sondern daß ich weiß, daß die göttliche Stiftung nie, auch nicht der Menschlichkeit ihrer menschlichen Träger erliegen kann.

In diesem Sinne hat das Concil von Trient, welches auch so, selbst abgesehen von der Feststellung des Dogmas, so Grosses zu Stande gebracht, wie nie eine andre Versammlung auf Erden, doch eine noch ganz anders eingreifende und durchgreifende Wirksamkeit, eine, um es ganz mit einem Wort zu sagen, die Möglichkeit der Entwickelung der Revolution in der Wurzel abschneidende und ihr zuvorkommende Erneuerung der Kirche und des christlichen Lebens im Ganzen hätte durchsetzen können, wenn das Deutsche Element mit der Kirche versöhnt, mit seinem ganzen und vollen Gewichte an dem Concilium sich hätte geltend machen und eintreten können. Und solches zu behaupten und aufzustellen, ist deshalb kein nutzloses Beginnen, weil wir noch mitten in dieser Entwickelung begriffen sind, weil wir eben jetzt an dem Punkte stehen, wo die Vorsehung, die die Geschicke der Kirche und der Menschheit leitet, wie mit Riesenhand uns packt, um uns auf das hinzuführen, was uns Noth thut; und irre ich nicht, so ist ja hier eben der Punkt, wo der protestantische Busseruf, aus dem Herzen von Deutschland ausgehend, für mein katholisches Bewußtsein eine sehr beachtenswerthe Bedeutung.

Es seien nun auch die Begründungen im Auszug wiedergegeben, die Hengstenberg und Stahl vorbrachten, warum sie sich von Erfurt distanzieren mußten.

8) E. W. Hengstenberg (in EKZ 1861, 46-52).[11])

Unter den Versammlungen zu kirchlichen Zwecken, welche im vorigen Jahre abgehalten worden sind, hat besonders eine Zusammenkunft

[11]) Zu diesem Aufsatz Hengstenbergs schreibt Heinrich Leo am 30. I. 1861 an Gerlach:

„An Hengstenberg habe ich heut früh, ehe ich Ihren brief empfing einen brief mit der bitte gesandt, ihn — der sich auf sein vorwort bezieht in der e. k. z. abdrucken zu laßen. Ich habe ihn zu überzeugen gesucht, daß die Erfurter geschichte in ihrem äußeren verlaufe weit unbedeutender war, als er sich denkt, dagegen in ihrer inneren bedeutung weit schwerer als er sie nimmt, daß er sie überdies ganz schief auffaßt und besser thue statsrechtliche fragen gar nicht, als so aufzufaßen, wie er sie faßt. Daß der zu grunde liegende gedanke mächtig genug sei, auch ohne leute wie ich und mit gegnern wie er sich bahn zu machen."

Bindewald schreibt am 28. I.:

„Von Hengstenbergs Aeußerungen über Erfurt u. Rom hatte ich letzt nur den Anfang gelesen; der Schluß erhöht mein Erstaunen. Nochmals bitte ich dringend u. inständigst, daß Sie zur Feder greifen. Ohne dies — ohne der Sache, „der heiligen Sache"" wie Sie selbst sie nennen, in der Oeffentlichkeit eine Basis zu schaffen, halte ich jetzt weitere Schritte für nutzlos, ja für bedenklich. Hengstenbergs Auftreten überbietet die römischen Publicationen u. das um so mehr, als diese in der Ueberstürzung erfolgten u. er nach 1/4 Jahr in kalter ruhiger Ueberlegung schreibt — in facto beinah nur Unrichtigkeit."

von Protestanten und Katholiken, welche im September in Erfurt stattfand, die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Das Maass dieser Aufmerksamkeit erklärt sich nur daraus, daß diese Zusammenkunft zuerst von der Katholischen, und dann von der rationalistischen und radicalen Presse in ihrem Interesse ausgebeutet wurde. Daß der Vorgang an sich ein ziemlich unbedeutender war, zeigen schon die äußeren Dimensionen der Versammlung. Protestantischerseits war sie von gar keinem Geistlichen und überhaupt nur von fünf Personen besucht, von denen zwei am ersten Tage da waren und drei am zweiten Tage. Das sind die „zahlreichen Theologen und Laien der Protestanten" in dem Giornale di Roma, das nicht einmal den Monat der Zusammenkunft richtig anzugeben wußte, die Männer, „die einen nicht unbedeutenden Bruchteil der gläubigen Protestanten Preußens repräsentiren" der Sion. Unter diesen fünfen waren nur zwei, deren Name in weiteren Kreisen bekannt ist. Auch von Katholiken waren nur elf Personen und davon nur neun zu gleicher Zeit da.

Wir hätten gewünscht, daß die beiden erwähnten uns nahe stehenden Männer die Betheiligung an dieser von Katholischer Seite proponirten Zusammenkunft von vornherein abgelehnt hätten, Was die Katholischen Blätter mit solcher Übereinstimmung nach gehaltener Versammlung als Zweck derselben angaben „auf Grund protestantischer Einsicht in die sittliche Bedeutung des Papstthums die Wiedervereinigung der getrennten Confessionen anzubahnen" (Märkisches Kirchenblatt), „eine Massenbekehrung zum Katholizismus aus denjenigen Protestanten vorzubereiten, welche noch einen Faden des Glaubens festhalten" (Giornale di Roma), „die getrennten Brüder wieder mit uns im Mutterhause vereinigt zu sehen und die glückliche Stunde herbeizuführen, von welcher der Seher (!) von Lehnin singt: Und der Hirt erhält die Heerde, Deutschland den König" (Sion noch vom 1 Dec.), das stand Katholischer Seits als solcher von vornherein fest, wenn man nur den Kirchenbegriff der Römischen Kirche fest und scharf ins Auge faßte. Nach diesem konnte von einer Vereinigung zur Vertheidigung gemeinsamer conservativer Interessen unter gleichen Rechten und gegenseitiger Anerkennung nicht die Rede sein. Die Römischen Katholiken würden ihre Haut gewandelt haben, wenn sie sich zu einer „gemeinsamen Aussprache in höherem wahrhaft Katholischen Sinne" mit Protestanten herbeigelassen hätten. Dieser wahrhaft Katholische Sinn hat nur in den Kirchen der Reformation eine Stätte, die sich selbst so nennende Katholische Kirche ist davon ausgeschlossen. Sie kennt nur eine handgreifliche Katholizität. Wenn man daran noch zweifelte, so hätte wenigstens ein Blick auf die Persönlichkeit, von welcher das ganze Unternehmen ausging, den Pfarrer Michelis, Bruder des aus den Kölner Wirren bekannten Caplans, und auf einen der katholischen Theilnehmer der Versammlung, den Convertiten und Eiferer mit Unverstand Geh. Rath Volk an solchem Zweifel irre machen sollen. Sind aber deshalb die maasslosen Vorwürfe gerechtfertigt, welche die sich selbst so nennende liberale und doch so engherzige Presse gegen unsere Freunde erhoben hat? Sie haben sich — das ist die Wahrheit — zu sehr von der Liebe leiten lassen, die Alles glaubt, sie sind von der Meinung ausgegangen, daß auf dem Papiere Manches stehe, welches im Leben sich anders mache, und es wird sich nicht verkennen lassen, daß die katholischen Theilnehmer Alles gethan haben solche Meinung hervorzurufen. Wenn es in der Einladung hieß, „es sei doch ein Jammer, daß solche Christen, die positiv gläubig noch so viele Schätze gemeinsam zu hüten hätten, dem gemeinsamen Feinde gegenüber ganz einzeln kämpfen müßten — wir, d. h. gläubige Katholiken und gläubige Protestanten, sollten uns doch zusammenfinden, persönlich einander näher treten und gemeinsam gegen Revolution und Antichristenthum Front machen", wenn in der Versammlung die Erklärung beistimmend entgegen genommen wurde: „wir müßten uns nehmen wie wir seien, uns in den Rechten, die wir einmal hätten, anerkennen, die Differenzen nicht anrühren und nur auf Vertheidigung der gemeinsamen Güter beschränken", so lag es für Männer, die in ihrem sonstigen Verkehre an hinterhaltslose Aufrichtigkeit gewöhnt sind, deren Vorhandensein auch bei einzelnen Katholischen Laienmitgliedern der Versammlung wir nach der Erklärung des

Grafen Stolberg nicht bezweifeln wollen, gar nahe anzunehmen, daß hier keine Gefahr vorliege eine Untreue an ihrer Kirche zu begehen. Sie sind nun um eine Erfahrung reicher geworden, und haben sofort nachdem dies geschehen allen Verkehr abgebrochen und jede Theilnahme an ferneren Versammlungen abgelehnt.

Auch das hätte freilich bedacht werden sollen, daß ein Anderes der persönliche freundschaftliche Verkehr mit Einzelnen ist, wie ihn die Umstände ungesucht herbeiführen, ein Andres die Theilnahme an solchen gleichsam offiziellen Versammlungen, welche die Tradition der Kirche durchaus gegen sich haben. Zu letzterer gehört doch irgend welche Mission und Bevollmächtigung und sie ohne eine solche, nach blossem eignen Gutdünken zu unternehmen, möchte doch heißen, sich in das Gebiet der Subjektivität verirren, vor der sonst unsere geehrten Freunde so nachdrücklich warnen. Welche traurigen Folgen auch der bestgemeinte unvorsichtige Eifer für Union haben kann, das ersehen wir zur Genüge an den Erfahrungen, welche an der gewöhnlich so genannten Union gemacht worden sind. Im Verhältniss zur Römischen Kirche ist treuen Evangelischen sicher noch größere Vorsicht geboten, da hier die Unterschiede von ungleich durchgreifenderer Bedeutung sind, hier die Gränzen schon in den Grundbekenntnissen so scharf gezogen, da hier ganz besonders das Wort gilt, daß ein wenig Sauerteig den ganzen Teig versäuert, und das andere von dem neuen Lappen auf ein altes Kleid.

In einem in der Kreuzzeitung mitgeteilten Programm der Erfurter Versammlung wird geredet von der „rechtsverachtenden, scham- und ehrvergessenen Weise, wie die Revolution überhaupt in Italien und insbesondere gegen eine Herrschaft vorgeht, die älter ist und auf unbestreitbarerem Rechte beruht, als irgend eine andere Europäische." Angesichts dieser, ohne Zweifel von der Katholischen Partei ausgegangenen Äußerung hätten die Evangelischen Theilnehmer der Worte der Schmalkalder Artikel eingedenk sein sollen: „Darum sollen gottesfürchtige Leute solche gräuliche Irrthümer des Papstes und seine Tyrannei wohl bedenken", so wie überhaupt desjenigen, was in dieser Bekenntnisschrift der Deutschen Lutherischen Kirche von der Gewalt und Obrigkeit des Papstes gelehrt wird. Dem Principe der Legitimität steht überhaupt für denjenigen, der im lebenden Glauben steht, ein anderes zur Seite, die in dem Buche Daniel so wiederholt und nachdrücklich eingeschärfte Wahrheit „dass der Höchste Gewalt hat über der Menschen Königreiche und gibt sie wem er will." Und dieser Wahrheit werden wir bei dem Geschicke, welches jetzt über die weltliche Herrschaft des Papstes ergeht, ganz besonders eingedenk sein müssen. Die weltliche Herrschaft des Papstes ist nur ein Annex seiner geistlichen Stellung, die Päpste sind damit, wie sich leicht beweisen ließe, als solche begabt worden, begabt von solchen, die verschenkten, was ihnen nicht rechtmässig gehörte, und von ihnen selbst und von ihren Anhängern ist das weltliche Gebiet stets als Kirchenstaat, als Erbtheil des Petrus betrachtet worden. Nun wird aber nach der Doctrin der Römischen Kirche selbst durch die Irrlehre die geistliche Stellung des Papstes aufgehoben. „Die geistlichen Rechte selbst — bemerken die Schmalkalder Artikel — sagen, einem Papste, der ein Ketzer ist, soll man nicht gehorsam sein." Danach können Protestanten, die als solche die schweren Irrthümer und Verschuldungen des Papstthums anerkennen, unmöglich zugestehen, dass die Päpstliche Herrschaft auf unbestreitbarerem Rechte beruht, als irgend eine andere Europäische. Gegen solche Betrachtungsweise reclamiert all das gerechte Blut, welches durch das Papstthum vergossen worden und von dem es bis auf den heutigen Tag nicht gereinigt ist, weil es nie gründliche Busse gethan hat für seine Verschuldungen, weil es noch jetzt eben so handeln würde, wenn es die Macht besäße, reclamirt noch aus der neuesten Zeit das Dogma von der unbefleckten Empfängniss, welches durch eine merkwürdige göttliche Fügung unmittelbar vor den Fall des Papstthums gestellt ist. Wir dürfen aber nicht verkennen, daß es unsern Freunden sehr nahe gelegt war, im Unwillen über die Nichtswürdigkeit der Italienischen Revolution die andere Seite zu übersehen und von dem Wege der Betrachtungsweise der

heiligen Schrift abzugehen, welche auch in Nebucadnezar mit seiner grausamen, ungerechten und treulosen Wütherei gegen das Volk Gottes den Knecht Gottes erkannte, den Vollzieher göttlicher Urtheile. Auch wir haben mit der Italienischen Revolution nichts zu schaffen, und die Sympathien für Cavour und Garibaldi, die uns auch in christlichen Kreisen, namentlich Englands begegnen, sind uns Gegenstand tiefen Schmerzes. Auch wir haben für die Bedrängnisse des Papstes, wenn wir sie auch vorwiegend im Licht göttlicher Gerichte betrachten müssen, ein Mitgefühl. Auch wir verkennen nicht, daß in dem Papste nicht blos das Päpstliche angegriffen wird, sondern auch das ihm mit uns gemeinsame Christliche, auch wir sind geneigt, den Antichrist mehr in den Gegnern des Papstthums zu erblicken als mit unsern Vorfahren, die in andere geschichtliche Verhältnisse und Gegensätze gestellt waren, in dem Papstthum selbst. Auch wir gedenken der schweren Schäden, die auch bei uns vorhanden sind, des Wortes des Herrn: „so ihr euch nicht bessert, so werdet ihr alle auch also umkommen", so wie des andern von dem Knechte, der eben weil er des Herrn Willen weiss, doppelte Schläge leiden muß. Auch wir sind entfernt von aller Schadenfreude, wir erkennen, daß der Fall der Römischen Kirche für die Evangelische nicht förderlich, sondern vielmehr in vieler Hinsicht schädlich sein würde. Beide Kirchen haben für jetzt noch von einander zu lernen und sind sich einander nothwendig. Die Römische Kirche aber thäte wohl sich in den, wie es scheint, unvermeidlichen Verlust der weltlichen Herrschaft von vornherein mehr zu schicken, die großen Übelstände, welche doch auch diese Herrschaft mit sich geführt hat, durch die sie so tief in weltliches Wesen verflochten worden ist, ins Auge zu fassen, sich der Beweisführungen für die unbedingte Unentbehrlichkeit dieses Besitzes zu enthalten, die in Wahrheit eine Schmach für ihre eigene Sache sind. Denn das ist eine schlechte Freiheit und Selbständigkeit, die nur auf äussere Verhältnisse gegründet ist.

9) Friedrich Julius Stahl (Auf der Berliner Pastoralkonferenz, Mai 1861 — letzter Vortrag seines Lebens, abgedr. EKZ. 1861, 561—565):[12])

Die Gesinnungen, welche die protestantischen Theilnehmer der Conferenz in Erfurt, meist meine genauen Freunde, bewegen, theile auch ich. Wir haben ein Band zu den gläubigen Katholiken, wir haben ein Band zum Katholicismus selbst, insofern er die Züge der Alt-Katholischen Kirche bewahrt hat, die wir vielleicht zum Theil mehr als Noth und heilsam war, aufgegeben haben. Wir haben die gläubigen Katholiken auch insondernheit als unsere Kampfesgenossen gegen Antichristenthum und Revolution anzuerkennen. Das eigne abweichende Bekenntniss aber hat in der Erfurter Conferenz jeder Theil gewahrt. Dennoch kann ich eine Conferenz dieser Art nicht befürworten.

---

[12]) In einem nicht erhaltenen Brief Stahls an Leo, den Gerlach in seinem Tgb. vom 25. X. 1860 erwähnt, hat dieser ausgeführt, daß bei einem Lutherisch-katholischen Bündnis die Reformierten als die einzigen „Protestanten" dastehen würden. Auf der anderen Seite urteilt Clarus, a. a. O., 76, über Stahls Tendenz, die Reformierten nicht zu brüskieren: „Daß ein vielfach so wesentlich katholisch gesinnter Mann, sich leider mit den rationalistischen Reformierten in einer Glaubensgenossenschaft hielt, als auf Gefahr der Lockerung derselben hin sich der alten Kirche durch Theilnahme an einem Werke wie die Erfurter Conferenz wieder näherte, ist neben einer ziemlichen Dosis Menschenfurcht doch nur aus dem beklagenswerten Umstande erklärbar, daß dieser eminente, geistreiche und universelle Gelehrte, wie so viele andre ehrenwerthe gläubige Protestanten in einer unglaublichen Unkunde über viele katholische Dinge sich befand. Und doch galt Stahl für einen der Koryphäen der ‚hochkirchlich-hierarchischen und krypto-katholischen Partei', vor welcher der Protestantismus der neuen Aera in Preussen ein so namenloses Entsetzen und eine giftige Feindschaft zur Schau trug."

Vorerst kommt hier in Betracht der Mangel jeden Berufes. Daß Katholiken und Protestanten, wo sie ihr Beruf dazu führt, gemeinsame Sache gegen Antichristenthum und Revolution machen, ist geboten und heilsam. Dazu bietet sich genug Gelegenheit bei Wahlen, bei Abstimmungen, Gelegenheit auf dem Landtag, in den communalen und corporativen Collegien, in den Staatsbehörden. In der Fraktion des Herrenhauses, der ich anzugehören die Ehre habe, waren bis jetzt, wo leider der Tod sie uns entriss, auch gläubige Katholiken, die in politischen und kirchlichen Fragen mit uns standen. Überhaupt haben wir mit den katholischen Mitgliedern beider Häuser des Landtags besonders in den letzten Zeiten so oft zusammengestimmt, uns gegenseitig in der Debatte gestützt und aufeinander berufen. Aber etwas ganz anderes ist es, einen Verein zu bilden bloß zu dem Zwecke, damit er aus Katholiken und Protestanten bestehe. Ein solcher Verein ist genau betrachtet nicht dazu da, Antichristenthum und Revolution zu bekämpfen, sondern vielmehr nur die Gemeinschaft von Katholicismus und Protestantismus in diesem Kampfe kund zu geben. Solche Kundgebung aber ist kein Beruf der That. Sodann spricht gegen solche Konferenz die wirkliche Haltung der Katholischen Kirche. Die Katholische Kirche nimmt als solche und im Ganzen eine wo nicht aggressive, so doch durchaus abweisende Haltung gegen unsere Kirche ein. Das kann nicht außer Anschlag bleiben, auch wenn einige Individuen eine mehr annähernde Stellung einnehmen, die jetzt übersehen und zu anderer Zeit vielleicht amtlich desavouirt wird. Erst müsste, wenn auch nicht die Katholische Kirche von Amtswegen, so doch jedenfalls die katholische Literatur im Ganzen eine andere Stellung zum Protestantismus einnehmen, ehe solche Verbindung möglich ist. Wir hätten — ich habe mich nie gescheut, das auszusprechen — Vieles vom Katholicismus aufzunehmen. Aber noch ungleich mehr hätte der Katholicismus von uns aufzunehmen. Ist aber jetzt in der katholischen Welt auch nur eine Spur von der Empfindung solchen Bedürfnisses, wie sich das zu andern Zeiten wohl fand? So hat sich denn auch der Erfolg der Erfurter Conferenz herausgestellt. In den weitesten Kreisen unter Katholiken und Protestanten wurde sie aufgefaßt als ein Anfang, daß die Evangelischen zur Katholischen Kirche zurückkehren. Ist dagegen unter Katholiken und Protestanten auch nur eine Seele, die sie so auffaßte, als sei sie ein Anfang, daß die Katholische Kirche in die Reformation eingehe, oder nur, daß sie mit evangelischem Geiste sich zu durchdringen beginne, etwa in der Weise eines Boos und Sailer? Ich habe keine Eifersucht für Rang und Ehrenbezeugung unserer Kirche, aber ich habe eine Eifersucht, daß dem Zeugniß der evangelischen Wahrheit nichts vergeben werde. Aber der innere und entscheidende Grund gegen solche Conferenz ist der: es ist der Gegensatz der beiden Confessionen ein zu tiefer, als daß über ihn hinweg eine Einrichtung gegründet werden dürfte, die doch immerhin den Charakter einer beständigen, geordneten, ja gewissermaßen anstaltlichen Gemeinschaft trägt. Eine solche Einrichtung gibt den Anschein, ja ist ein Ausdruck, daß der Gegensatz nicht mehr tief genug angeschlagen werde. Die Reconciliation der Kirche nach dem Bruch des sechzehnten Jahrhunderts muß die Sehnsucht jeder christlichen Seele sein. Aber da Gott die Mittel und Einsicht dazu nicht gewährt hat, so ist Alles, was über die innere geistige Anerkennung hinausgeht, was äußerlich die Einheit darstellen oder herbeiführen will, unzulässige menschliche Eigenmacht. Wir Preußischen Lutheraner sollten doch an der Union, die bei uns besteht, genug Erfahrung gemacht haben, um es nicht wieder mit einer neuen Art Union zu versuchen. Auch diese menschlich gemachte Einheit trägt eine Gefahr der Unwahrhaftigkeit in sich. Gesetzt, der katholische Kirchenrechtslehrer Philipps und ich legten gemeinsam ein Zeugniss für den christlichen Staat ab! Nun versteht Philipps unter dem christlichen Staat und erkennt nur als christlichen Staat an den Zustand, daß die Könige auch in weltlichen Dingen unter der Obergewalt des Papstes stehen, und er datirt den Untergang des christlichen Staates von dem Momente, da die bürgerliche Obrigkeit ihre Selbständigkeit gegen den Papst behauptete, von Philipp dem Schönen. Wäre demnach unser gemeinsames

Zeugniss für den christlichen Staat von beiden Seiten ein wahrhaftiges? Hauptsächlich aber würde auch diese menschlich gemachte Einheit nur zu noch größerer Trennung führen. Wird die Erfurter Conferenz fortgesetzt, so wirkt das nicht eine Annäherung unter den beiden Kirchen, sondern es wird im Ganzen der Evangelischen Kirche der Gegensatz und Argwohn nur noch geschärft und gesteigert, und wird überdies innerhalb der Evangelischen Kirche eine neue Parteiung und Spaltung hervorgerufen über dieser Verbindung mit Katholiken.

Damit weise ich keineswegs die wohlgemeinte Annäherung jener hochachtbaren katholischen Mitglieder ab. Es ist höchst erfreulich, wenn eine solche Strömung unter den Katholiken sich Bahn bricht. Wir haben immer in solchem irenischen Verhältniss und solchem Bewußtsein der Gemeinschaft zur Katholischen Kirche gestanden und haben es überall bethätigt. Unsere politischen Organe, ja selbst unsre kirchlichen Organe, unsre Bücher, unsre Reden sind des Zeugen. Wir haben immer die Interessen auch der Katholischen Kirche gegen Antichristenthum und Revolution vertreten. Wir sind ungerechter Verurtheilung der Katholischen Kirche in protestantischen Kreisen entgegen getreten sogar auf die Gefahr und den Preis, selbst der äußersten Anfeindung zu verfallen. Möchten die Katholiken sich eben so gegen den Protestantismus und die Protestantische Kirche verhalten, wie wir gegen den Katholicismus und die Katholische Kirche, so würde das Band der Annäherung gegründet und gepflegt ohne Erfurter Conferenz. Wenn aber die Katholiken nichts anderes gegen uns zu rühmen haben, als, — wie ein eben in Frankreich erschienenes Dokument zur Feier der Erfurter Conferenz es ausspricht — „daß sie fortwährend den Protestantismus bekämpfen blos aus Liebe zu uns Protestanten, daß ihre Herzen uns entgegenfliegen, als den Wohlthätern der Welt, welche der einen Mutter ihre abgekommenen Kinder wieder zuführen, und Europa hindern, lebendig in das Grab einzugehen, daß ihre unglücklichen Söhne Luther und Calvin gegraben" — wenn die Katholiken nichts anders uns zu bieten haben, so wollen wir diese Beweggründe der Liebe ehren, aber von einem Bande zwischen uns und ihnen kann nicht die Rede sein. Weit davon dass dann der Bruch des sechzehnten Jahrhunderts geheilt werden kann, wir müßten ihn, wäre es nicht schon geschehen, erst jetzt brechen.

So kann ich denn auch in demjenigen, was den Mittelpunkt des Programms der Erfurter Conferenz bildet, dem Zeugniss für die weltliche Herrschaft des Papstes, mich nicht ganz conform mit demselben erklären. Es wird dort gesagt, die Herrschaft des Papstes sei „älter und beruhe auf unbestreitbarerem Recht als irgend eine Europäische". Dabei ist unverkennbar an das positive, das geschichtlich begründete und verbürgte Recht gedacht, und da ist der Ausspruch auch richtig mit Ausnahme etwa des Komparativs. Aber für eine christliche Würdigung der weltlichen Herrschaft des Papstes kann doch auch der höhere Rechtsgrund in der Ordnung Gottes nicht außer Betrachtung bleiben, und nach diesem Gesichtspunkt muß ich gerade im Gegentheil sagen: die Herrschaft des Papstes ist bestreitbarer als irgend eine Europäische. Die weltliche Herrschaft des Papstes ist bestreitbar, weil in Gottes Wort die Herrschaft der bürgerlichen Obrigkeit eingesetzt und geheiligt ist, nicht aber ebenso die weltliche Herrschaft des geistlichen Oberhauptes. Die weltliche Herrschaft des Papstes ist bestreitbar, weil der geistliche Primat selbst, der ihre Basis und Voraussetzung ist, bestreitbar ist und von uns Evangelischen bestritten wird. Sie ist bestreitbar, weil wenigstens nach unsern evangelischen Begriffen es nicht wohl zu dem Stellvertreter Christi paßt, Truppen und Kanonen zu inspiciren. Ja selbst vom strengsten römisch-katholischen Standpunkt kann die Ersprießlichkeit dieser weltlichen Herrschaft bestritten werden und wird ja wirklich von dem vielleicht hervorragendsten katholischen Theologen der Gegenwart bestritten. Es hat die Katholische Kirche unstreitig wesentlich gefördert, daß die Bischöfe die weltliche Herrschaft verloren. Und so gewichtig die Rücksicht ist, daß das Oberhaupt der Katholischen Kirche nicht Unterthan eines partikulären Königs sein soll, so ließe sich doch da schon menschlich eine — ich will nicht behaupten hinreichende — Auskunft finden durch eine völkerrechtlich

verbürgte Exterritorialität auch ohne eignen Besitz eines Territoriums, jedenfalls aber wäre zu vertrauen, daß Gott die Mittel finden werde, wenn im Glauben und aus dem Beweggrunde des Gehorsams gegen seine Ordnung, um das geistliche Amt rein von allem ungeistlichen Beisatz zu erhalten, der weltliche Besitz aufgegeben würde. Darum kann ich mich bei aller Theilnahme für das Gedeihen auch der Katholischen Kirche und zwar für ihr Gedeihen auf ihrem Wege dennoch für die weltliche Herrschaft des Papstes nicht erwärmen.

Aber nichts desto weniger würde bei dem jetzigen Streit auch mein Votum, wenn ich eines abzugeben hätte, für die weltliche Herrschaft des Papstes sein, und ist meine Sympathie für die Katholiken, welche dem Papst Gut und Blut widmen, nicht für die Protestanten, welche Rebellen und Räuber gegen ihn hetzen. Dazu bestimmt mich nicht das Interesse für diese seine weltliche Herrschaft, sondern mein Interesse für allen Rechtsbestand, und die Solidarität, in welcher unter den jetzigen Conjunkturen die weltliche Herrschaft des Papstes mit allem Rechtsbestande steht, und der Charakter der Mächte, welche ihm dieselbe entreißen wollen. Es ist das in der That eine innere Angelegenheit der Katholischen Kirche. Wenn der gläubige Katholicismus nach Beseitigung dieser weltlichen Herrschaft drängte, so dürften wir Evangelischen das mit Freuden begrüßen als eine Annäherung an uns und als eine Förderung des geistlichen Charakters in der Katholischen Kirche. Aber ganz anders steht es jetzt, da der gläubige Katholicismus im Großen und Ganzen mit Wärme für ihre Beibehaltung streitet, da der Papst selbst dieses Recht, das er nicht selbst erstrebt und erworben, das die Jahrhunderte ihm überliefert haben, mit heldenmüthiger Ausdauer gegen die offenbare Widerrechtlichkeit und Gewaltthat behauptet, da es nur die revolutionäre und im Innersten antichristliche Bewegung ist, die gegen sie angeht. Wir dürfen zwar auch in dieser Lage nicht aus eignem Antrieb in That und Wort für eine Institution eintreten oder gar vorkämpfen, deren ganze Unterlage unserem Glaubensbekenntniss widerstreitet. Aber wenn Lage oder Beruf uns zur Entscheidung auffordert, so können wir diese Entscheidung nicht anders geben als für das Recht und für den rechtlichen Besitz der Katholischen Kirche wider Unrecht und Gewalt und wider die zerstörende Macht der Zeit.

10) Ludwig v. Gerlach: „Die evangelisch-katholische Zusammenkunft in Erfurt" (Aufsatz erschienen im „Volksblatt für Stadt und Land" XVIII. Jahrgang, Nr. 16, 23. Februar 1861, dann auch in der Evangelischen Kirchenzeitung Nr. 18 und in der Kreuzzeitung).

Die evangelisch-katholische Zusammenkunft in Erfurt hat so viel Widerspruch erfahren, zuletzt noch in dem diesjährigen Vorwort zur Evangelischen Kirchenzeitung, daß der Verfasser dieses Aufsatzes eben durch diesen Widerspruch sich im Gewissen gedrungen fühlt, seine wesentliche Uebereinstimmung mit jener Versammlung und ihren Zwecken öffentlich hiermit zu bekennen. Die Pflicht dieses Bekenntnisses ist ihm um so unzweifelhafter, als er nicht bloß ein vieljähriger Mitarbeiter, sondern auch ein Mitbegründer der Evangelischen Kirchenzeitung ist, derselbe der 1830 Zeugniß wider den Hallischen Rationalismus ablegte und dadurch den langen Kampf der Evangelischen Kirchenzeitung für die Rechte und Grundlehren der Kirche neu anfachte.

Wir bekennen sonntäglich vor dem Altar unsern Glauben an die heilige allgemeine Kirche, „sanctam ecclesiam catholicam", nicht als an eine bloße schöne Idee, als an eine bloße erhebende Hoffnung, als an eine Einheit, die erst künftig zu Stande kommen werde, sondern als an eine durch unsern Herrn Jesum Christum wirklich gestiftete, wesentlich und real in der Welt vorhandene und mit der Verheißung ewiger Dauer beliehene Einheit. Im Wesen und Begriff dieser Einheit liegt es, daß sie alle Christen, als Glieder Christi, einschließt. Die Eine Kirche ist die Mutter, die jeden Christen gebiert und an ihren Brüsten nährt: „haec est mater", sagt unser

großer Katechismus, „haec quemlibet Christianum parturit et alit".

Freilich ist diese Einheit der Kirche unvollkommen und zerrissen durch der Menschen Sünde und durch des Teufels List und Gewalt. Aber sie ist dennoch eine wahre, leibliche existirende Einheit, gleich wie der natürliche Mensch leiblich lebt, obgleich er Krankheit und Tod in sich herumträgt, wie jeder wahre Christ ein Heiliger und Geliebter Gottes, gleichwohl aber ein Sünder ist, und wie die weltlichen Königreiche, wenn auch durchwühlt und gespalten durch Parteiung, Untreue und Hochverrat, dennoch als Königreiche wirklich bestehen.

Wer nach der Vollendung der Einen Heerde unter dem Einen Hirten sich sehnt und dazu mitwirken will, der hat damit anzufangen, daß er die in Schwachheit schon vorhandene Einheit in seinem Glauben unerschütterlich festhält und in seinem Geiste und Herzen täglich und stündlich die unendlichen Kräfte und Segnungen dieser vorhandenen Einheit erfährt und fruchtbar genießt.

Dieß alles, diese Wahrheiten, diese Pflichten bekennen wir in den Worten des Symbols: „eine heilige allgemeine Kirche".

Wir haben also jede rechtmäßige Gelegenheit zu ergreifen, wo wir diese Einheit uns selbst praktisch zum Bewußtsein bringen, sie vor der Welt und vor der gesamten Kirche bekennen und sie durch gemeinsame gute Werke bethätigen können. Die „äußern Dimensionen" einer solchen Bethätigung mögen gering sein; darum sind sie doch nicht „unbedeutend", wie das „Vorwort" meint. Wo zwei oder drei im Namen des Herrn Jesu Christi versammelt sind, „da sind die äußern Dimensionen gering"; aber die Gewißheit, daß Er „mitten unter ihnen" ist, macht, daß eine solche Versammlung bedeutend ist. Sie ist ein geistliches Senfkorn, ein lebendiger Keim der vollen Einheit und der künftigen Verklärung des ewigen Königreiches Gottes.

Nun führen uns aber die wunderbaren Wege Gottes, die er gerade mit diesem unserem Jahrhundert geht, unzweideutig zu Verbrüderungen, namentlich von Protestanten und römischen Katholiken. Schon das 16. Jahrhundert weist darauf hin, mitten in allem seinem Streit und allen seinen Spaltungen. Die Reformation selbst war eine aus dem Stamme und dem Safte der abendländischen Kirche des Mittelalters hervorgewachsene Blüthe und Frucht; die griechische Kirche hat keine Reformation erlebt. Die abendländische Reformation hat, wie unparteiische Katholiken anerkennen, viel geistlichen Segen auch der römischen Kirche gewährt. Und in den letztvergangenen hundert Jahren haben Protestanten und römische Katholiken viel gemeinsame Erfahrungen gemacht. Unter denselben Zeit-Einflüssen haben jenseits und diesseits dieselben Kämpfe stattgefunden, dieselben Niederlagen, dieselben Siege, derselbe Schlaf, dasselbe Erwachen. Als Gottes Gericht im Donner der Schlachten ergangen war wider die Frevel des ersten Napoleon, da stiftete sogar der griechische Kaiser eine Verbrüderung, die ihn selbst mit dem römisch-katholischen Kaiser und dem evangelischen Könige verband zu und in dem gemeinsamen Bekenntnisse des Namens Jesu Christi vor aller Welt. Endlich in diesen unsern Tagen, wo Welt und Teufel Sturm laufen gegen die gemeinsamen Fundamente der gesamten Christenheit und aller christlichen Staaten, was ist da rechtmäßiger und nothwendiger, als daß alle Christen sich zusammenschließen zu gemeinsamer Vertheidigung und zu diesem Zwecke alles dessen, was sie verbindet, mit erfrischter Entschiedenheit und verjüngter Liebe sich bewußt werden?

Man sagt: die Noth sei es, welche die sonst viel spröderen Katholiken dränge, jetzt uns ihre Hand zu bieten, die jetzige Noth namentlich des Pabstthums in Italien. Diese Noth mag allerdings mitgewirkt haben, aber eben die Noth ist eine treffliche Lehrmeisterin, wie des heißen Gebets, so auch der lebendigen Gemeinschaft, — besonders die gemeinsame Noth. Ist die Kirche nur Eine, so kann, wie St. Paulus lehrt, keines ihrer Glieder „herrlich gehalten" werden, ohne daß „alle Glieder sich mit freuen", keines „leiden", ohne daß „alle Glieder mit leiden." Und ist die Evangelische Kirche, als Glied, denn ohne Noth? Sie ist eben so geschwächt und bedroht durch innere Zwietracht, durch Unglauben und Sünde, — geschwächt und bedroht bis zur äußersten Zerrüttung,

— wie heute das Pabstthum in Rom durch die italienische Revolution, durch Sardinien und durch Frankreich. „Wer ein hungrig Herze hat, wird aus Gottes Fülle satt.“ Nicht bloß satt, nein! todt muß der Protestant sein, der unsere, der evangelischen Kirche, Noth und Bedürftigkeit nicht schmerzlichst und sehnlichst empfindet. Man lese nur eben jenes Vorwort der Evangelischen Kirchen-Zeitung für 1861, oder irgend ein beliebiges Heft dieser Zeitung. Man erinnere sich der äußersten Zerrüttung unseres Ehewesens, wie sie von allen Seiten sich gerade jetzt wieder kund giebt. Also auch uns drängt die Noth; wir bedürfen der Katholiken und sie bedürfen unserer, und zwar nicht bloß des „persönlichen freundschaftlichen Verkehrs“ der Einzelnen unter einander, sondern, wie das „Vorwort“ treffend sagt, „beide Kirchen“ als solche „haben von einander zu lernen und sind sich einander nothwendig.“

Es ist ein ermuthigender Hoffnungskeim inmitten der wilden Stürme unserer Tage, daß auch auf dem Gebiete des Staats evangelische und katholische Bekämpfer der Revolution — die früher oft so schroff sich gegenüberstanden — angesichts des gemeinsamen Feindes sich die Hände reichen, z. B. gegenwärtig im Abgeordneten-Hause in Berlin.

Die breite und solide Basis des Erfurter Versuchs ist die wirklich vorhandene Einigkeit zwischen Katholiken und Evangelischen über die große Hauptsumme der christlichen Lehre, wie sie im apostolischen Symbolum an den Altären der katholischen und evangelischen Christenheit aus einem Munde immer wieder bekannt wird und in den ersten 21 — den unstreitigen — von den 28 Artikeln unserer Augsburgischen Confession ausführlich verzeichnet steht. Soweit uns gegenseitig anzuerkennen, erlaubt den Katholiken und uns nicht nur, sondern gebietet ihnen und uns die Treue gegen ihr und unser Bekenntniß, und gerade dann „verirrt man sich in das Gebiet der Subjectivität“, vor allem das „Vorwort“ warnt, wenn man diese mächtige inhaltreiche Einigkeit durch Ablehnung rechtmäßiger Verbrüderung verleugnet. Wer die zarte, leicht mißverständliche Natur solcher Verbrüderungen hervorhebt, der sollte doch auf Zartheit und Vorsicht nach beiden Seiten dringen — nach der Seite des Ablehnens der Gemeinschaft nicht minder, als nach der Seite des Eingehens in die Gemeinschaft. Es ist nicht allein unzart und mißverständlich, es ist anstößig und sündlich, die wirklich vorhandene Gemeinschaft der Glieder des einen Leibes, die Gemeinschaft aller derer, die getauft sind auf den dreieinigen Gott und in den Tod Jesu Christi, nicht praktisch geltend zu machen.

Der Verfasser dieses Aufsatzes hat in seinem langen Leben mit vielen Katholiken innere Gemeinschaft gesucht und gefunden. Er hat viel brüderliche Liebe von ihnen erfahren und über Verweigerung der Anerkennung des Gemeinsamen selten oder nie zu klagen gehabt. Und wenn, wie nicht zu bezweifeln, viele Exempel vom Gegentheile vorliegen, so treten ja auch unter den Unsrigen täglich die crassesten, schroffesten und lieblosesten antikatholischen Vorurtheile uns entgegen, die nur die Entschuldigung übrig laßen: „Sie wissen nicht was sie thun.“

Es sollte aber auch uns beiderseits in diesen Gemeinschaften immer mehr um Gewinnung dessen, was wir auf der einen Seite nicht haben, als um jenseitige Anerkennung dessen, was wir haben, zu thun sein. Den Mangel diesseits aufsuchen und die Gnadengaben Gottes jenseits, und wo hier und dort gesündigt wird, eher den Balken im eignen Auge sehen als den Splitter in des Nächsten Auge, — wenn so auf beiden Seiten verfahren würde, das wäre der Weg zu dem herrlichen Ziele, zur vollen Einheit der Kirche Gottes.

Wenn indessen auch die Anerkennung auf beiden Seiten unvollkommen und schwach ist, so ist gerade die Verbrüderung das Mittel sie zu vervollkommenen und zu stärken.

Nach Erfurt ist die Einladung zuerst von katholischer Seite ergangen; es steht uns daher übel an, über Nichtanerkennung zu klagen.

Der Verfasser dieses Aufsatzes sagt kein Wort gegen Controversen und Bekehrungseifer. Brennte die Bruderliebe erst heller und schärfer auf beiden Seiten, gerade dann würden wir mehr hören und sehen, als jetzt, von gutem Eifer

auf beiden Seiten. Nicht der Eifer um das Haus Gottes, der nach Joh. 2, 17 den Herrn selbst gefressen hat, nicht der heiße Trieb, Seelen zu gewinnen, zerreißt die Kirche, sondern die kalte, todte Gleichgültigkeit, das leere, laue Nebeneinander-Existiren ohne Glauben und ohne Liebe. Indifferenz, nicht Intoleranz, — Lauheit, die der Herr ausspeiet, aus seinem Munde, — das sind die Krankheiten an denen die Zeit matt und krank ist, und an denen diesseits und jenseits die Kirche Gottes darnieder liegt.

Aber in Erfurt war weder die Zeit noch der Ort für Proselytenmacherei und Controversen. Was die Einladung aussprach, „es sei ein Jammer, daß gläubige Christen in Vertheidigung der vielen gemeinsamen Schätze gegen den gemeinsamen Feind einzeln kämpfen müßten, es gelte sich zusammenzufinden, persönlich einander näher zu treten und gemeinsam gegen Revolution und Antichristentum Front zu machen", dies war Inhalt und Tendenz der Erfurter Verhandlungen, und eine Verbindung in diesem Sinne und Geiste durch öffentliche Erklärung zu begründen, zu befestigen und zu erweitern, dies war das gute Werk, welches man daselbst begonnen hat. Dieses gute, wenn gleich äußerlich kleine Werk aber trägt doch, auch ohne Proselytenmacherei, geistliche Einigungskräfte in seinem Schooße.

Der Verfasser ist nicht in Erfurt gewesen, weil Privatverhältnisse ihn abhielten. Er sieht das gute Werk als begonnen an. Er hofft davon Segen für die Kirche und für das Vaterland, unabhängig von den „Dimensionen" die es annehmen möchte, und er gehört nicht zu denen, welche, wie das Vorwort sagt, „allen Verkehr abgebrochen und jede Theilnahme an ferneren Versammlungen abgelehnt haben."

BULTMANNIANA

I.

Metaphysizierung

Ein Wort zur These Rudolf Bultmanns

„Entmythologisieren heißt, die Sache des Neuen Testaments aus der Sprache des Mythos in die Sprache der Wissenschaft umsetzen; diese Aufgabe ist möglich, so gewiß es nur eine Wahrheit gibt, die gleichsam in beiderlei Sprachen gemeint ist; diese Aufgabe ist notwendig, so gewiß in der Sache des Neuen Testaments erkennbare Wahrheit ist." Dieses Wort von Ernst Lohmeyer (Kerygma und Mythos S. 160) scheint mir das von Bultmann aufgeworfene Problem der Entmythologisierung auf die einfachste Formel zu bringen. Die ‚Sache' des Neuen Testaments tritt an uns in der Sprache des Mythos heran, und unsere Aufgabe ist es, die Sprache des Mythos der Ursprungszeit in die heutige Sprache der Wissenschaft zu übersetzen, um uns Heutigen die in die Sprache des Mythos eingehüllte ‚Sache' des Neuen Testaments erkennbar und zugänglich zu machen. Was eigentlich die ‚Sache' des Neuen Testaments ist, wissen wir noch nicht; wir setzen nur voraus, daß in ihr Wahrheit enthalten ist, die für uns erkennbar und wissenschaftlich zugänglich gemacht werden kann. Es gibt also zwei Sprachen, von dieser ‚Sache' des NT zu sprechen: einmal die Sprache des Mythos und dann die Sprache der

Wissenschaft. Das Neue Testament selbst spricht von seiner ‚Sache' in der Sprache des Mythos; uns Heutigen aber ist es natürlich, von dieser ‚Sache' in unserer Sprache zu sprechen, und unsere Sprache ist die Sprache der Wissenschaft und der vernünftigen Begreiflichkeit.

Nun entsteht die Frage, ob überhaupt die Sprache des Mythos, die gleichsam die Originalsprache des NT ist, in unsere Sprache der Wissenschaft übersetzbar ist; es könnte ja sein, daß uns die Sprache des neutestamentlichen Mythos so unzugänglich wäre wie etwa das Ägyptische, bevor J. F. Champollion um 1820 die Hieroglyphen entzifferte. Vielleicht bedarf es einer besonderen Methode, um die mythische Sprache des NT in unsere wissenschaftliche Sprache zu übersetzen. Es liegt gewissermaßen eine Hülle über dem NT, und diese Hülle trennt uns von der eigentlichen ‚Sache' und ihrer Wahrheit. Aber ist so betrachtet unsere ganze neutestamentliche Forschung je etwas anderes gewesen als das Bemühen, den Schleier zu heben, der über dem NT ausgebreitet ist? Haben wir als Neutestamentler je etwas anderes gewollt, als das uns Unverständliche am NT uns verständlich zu machen und hinter das Geheimnis zu kommen? Haben wir nicht immer schon entmythologisiert? Aber es ist das Verdienst Bultmanns, die uns von der Wahrheit trennende Hülle ‚Mythos' genannt zu haben; denn damit sind wir zugleich auf eine ganz bestimmte Methode verwiesen, nach der wir zu verfahren haben, wenn wir hinter die Wahrheit der ‚Sache' des NT kommen wollen. Denn wer wirklich den Mythos des NT ‚lesen' könnte, der hätte die Wahrheit ohne die Hülle des Mythos vor Augen.

Aber was ist Mythos und was muß geschehen, um Mythos ‚lesen' zu können? Wenn Platon im Protagoras 320 B deutlich zwischen der Methode des Mythos als Götterdichtung und der Methode des Logos als der wissenschaftlichen Methode unterscheidet, dann sind wir gewiesen, das Neue Testament als Mythos und also als Gottheitsdichtung zu lesen, wie Bultmann sagt: „Es ist keine Frage, daß das NT das Christusgeschehen als ein mythisches Geschehen vorstellt" (KuM 44). Aber wer den Dichter will verstehen, muß in Dichters Lande gehen, und Land und Zeit des Mythendichters, wie er für das NT vorauszusetzen ist, ist das Palästina der ausgehenden Antike im Kulturkreise Alexandrias, und Philon von Alexandria ist die Gestalt, nach der wir uns bei der Lösung unseres Problems auszurichten haben. Also ist die alexandrinische Methode vorauszusetzen, der Tiefsinn des Aus- und Unterlegens oder die Methode der gemalten Fensterscheiben nach dem berühmten Gedichte Goethes. Und Leisegang sagt (Gnosis 39): „Die Schriften selbst sind Mysterien,

und neben die Anwendung der Allegorie auf vorhandene Texte trat die selbständige Komposition von Mythen, die so angelegt waren, daß sich ihr eigentlicher pneumatischer Sinn hinter der Einkleidung verbarg". Die Methode dieser Einkleidung kann nach Lage der Dinge nur die alexandrinische sein, entweder vorhandenen Texten wie dem AT einen pneumatisch philosophischen Sinn unterzulegen, oder umgekehrt über den pneumatisch philosophischen Sinn, eine selbständige Komposition von Mythen' als verbergende Hülle auszubreiten. Für Origenes von Alexandria ist es selbstverständlich, daß das NT im Sinne der darübergelegten verbergenden Hülle zu lesen ist: „Selig sind jene Augen, die den vom Schleier des Buchstabens verdeckten inwendigen göttlichen Geist sehen ... und der Geist, der die Natur der Buchstaben übersteigt, leuchtet noch tiefer in die Buchstaben hinein für jene, denen das Evangelium nicht verhüllt ist. Mit einem höheren Wissen aber wird erfüllt, wer da schaut, wie der Vorhang des Geschriebenen von oben bis unten zerreißt, und wer sieht, was dahinter ist" (Origenes, Hans Urs von Balthasar S. 154).

Die Methode dieser selbständigen Komposition von Mythen, die nach Bultmann das Göttliche als Menschliches und das Jenseitige als Diesseitiges erscheinen lassen (KuM S. 23), hat sich mir als die Methode der Zweisprachigkeit und Zweiseitigkeit herausgestellt: der Evangelienverfasser webt hebräische Homonyme und Synonyme so ineinander, daß sie, ins Griechische als Außenseite übertragen, als eine Wundergeschichte erscheinen.[1])

Denn Ausgangspunkt aller neutestamentlichen Forschung muß sein, daß das Christentum zwischen zwei Sprachen und zwei Kulturen entstanden ist, und wie es eine griechisch hellenistische Koine gab, so gab es in der nachbiblischen Zeit auch eine ähnliche Entwicklungsform im Semitischen, und beide Formen flossen im alexandrinischen Kulturkreis ineinander. So konnte es geschehen, daß für einen alexandrinischen Philosophen von der Art eines Philon das griechische Wort für Lamm amnos ein Bildausdruck für das hebräische Abstraktum a-m-n-th ‚Wahrheit' wurde und also der, der die Wahrheit an sich ist, Joh 14.6, als Lamm erscheinen und als solches angesprochen werden konnte, Joh 1,29, und daß sich nach Eberhard Nestle der Ortsname ‚Beth-saida' ins Griechische übertragen als ‚Haus der Speisung' für die Speisung der Fünftausend dichterisch verwerten

[1]) Vgl. Hermann Raschke, Werkstatt des Markusevangelisten 1923; Orte und Wege Jesu nach dem Markusevangelium, Vortrag, Paris 1927, dem Alfred Loisy in seinen Memoiren III 532 ausdrücklich zugestimmt hat; Eberhard Nestle, Philologica Sacra, 1896; K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu, S. 211.

ließ, Lk 9.10. Denn im Zeitalter des Alexandrinismus reichen sich Orient und Okzident versöhnt die Hände.

Nun besteht aber die Methode Philons von Alexandria darin, dem Alten Testament und seinen Hauptgestalten (z. B. Moses) nicht nur irgendetwas Geistreiches unterzulegen, sondern es handelt sich hier um eine ganz bestimmte Philosophie, deren Zentralbegriff der in seinem wahren Gehalte schwer übersetzbare ‚Logos' ist, ebenso wie Herakles, Dionysos, Hermes, Apollon, Asklepios und sogar Zeus in der stoischen Philosophie, als dem Vorläufer des Neuplatonismus, nur immer wieder derselbe Logos in mythischer Gottesgestalt war. Und wenn die Apologeten des Urchristentums ebenso ‚alexandrinisch' verfuhren, so setzten sie nur die allgemein übliche Methode ihrer Zeit und ihrer Religionskultur fort, gestützt auf die gnostische Gleichung ‚Jesus = Logos', wie sie im Johannesevangelium deutlich ist.

Damit ergibt sich aber die Frage, ob nicht gerade das Johannesevangelium eine solche ‚selbständige Mythenkomposition' darstellt, die so angelegt ist, daß sich ihr eigentlicher pneumatischer Sinn hinter der evangelischen Einkleidung verbirgt. Demgemäß würde es sich zunächst einmal beim Johannesevangelium um eine solche mythisch dichterische Verkleidung des Logos oder um einen Logos-Mythos handeln, und wir hätten zu fragen, welchen Begriffsinhalt wir mit dem Wort ‚Logos' verbinden. Denn nicht ‚das Wort' sondern ‚der Logos' ist ‚die Sache' des Evangeliums und der Begriffsinhalt dieses ‚Logos' ist die Wahrheit dieser ‚Sache'.

Kurz gesagt: der Logos ist die aktuelle Idee, ist das ewige Sein im Zustande des zeitlich-endlichen Daseins, ist der kosmos noetos im Zustande der Zerstückelung der zeit-räumlichen Existenz und also des Leidens, ist das Wesen in der Erscheinung des kosmos aisthetos, insofern nach neuplatonischer Anschauung der sinnliche Geist oder die aisthesis der ins Außen gerissene zeit-räumlich zersplitterte ewige Gott-Nus ist.

Von hier aus wird verständlich, wieso in der östlichen Kirche bis heute die Jesus-Gestalt in ihrem Nimbus die griechische Inschrift ΟΩΝ ‚der (ewig) Seiende' trägt; danach ist Jesus Christus eine rein göttliche metaphysische Gestalt. Und je tiefer wir in der Geschichte unseres Glaubens nach den Wurzeln graben, um so deutlicher tritt der metaphysische Charakter Jesu Christi als reiner Gottheit hervor.

Es ist durch die Diskussion der letzten Jahrzehnte deutlich geworden, daß das christliche Bewußtsein sich heute auf dem Wege vom Physischen zum Metaphysischen befindet und daß die Konsequenz der Entmythologisierung notwendig die Metaphysizierung ist. Je

entschiedener das christliche Bewußtsein zu sich selbst und zu seinem echten Ursprunge zurückkehrt, um so entschiedener muß es sich als die Religion des Logos im neuplatonischen Verstande dieses Begriffs begreifen, und selbst das heutige Wiedererwachen des kirchlichen Bewußtseins muß der Rückkehr zur Metaphysik des Ursprungs dienen.

Darum liegt Harnack endgültig hinter uns, aber gerade darum liegen auch Origenes und Clemens, die großen alexandrinischen Philosophen vor uns. Vom Logosmythos ging die Kirche aus, um heute im Logos amythos zu enden. Wenn wir das Christentum mit Bultmann radikal entmythologisieren und seinen vom Mythos befreiten Kern freilegen, dann stellt sich das Christentum am Ende als das heraus, was es am Anfang war, Religion des rein seienden Logos im Sinne des Johannesevangeliums, Religion des Logos, der der Heiland der Welt ist — Logos Soter. Und also muß es in diesem besonderen Sinne vom wahren Christentum heißen, daß sein Anfang und Ursprung der Logos ist: im Anfang war der Logos.

Hermann Raschke.

II.

Die Theologie Rudolf Bultmanns im Urteil Karl Barths.

„Für und wider die Theologie Bultmanns" ist manches geschrieben und veröffentlicht worden, so noch jüngst unter dieser Überschrift eine sachlich gehaltene Denkschrift der Ev. theol. Fakultät der Universität Tübingen.[2]) Den Anlaß dazu gab die Tatsache, daß es zwischen der stark vom Pietismus beeinflußten württembergischen Kirchenleitung und genannter Fakultät zu Spannungen gekommen ist, die einer Klärung und wenn möglich Ausgleichung bedürfen. Ein Grund dieser Spannungen ist eben die Theologie Bultmanns. Im dritten, zentralen Teile dieser Denkschrift wird daher das wirkliche Anliegen Bultmanns in einigen entscheidenden Punkten aufgezeigt, nachdem es im ersten Teil aus seinen geistes- und theologiegeschichtlichen Zusammenhängen durch eine entsprechende Analyse der letzten 1½ Jahrhunderte herausgelöst und im zweiten Teil die aus dem Wesen der Theologie abzuleitenden Perspektiven festgelegt worden sind, unter denen nach Ansicht der Fakultät die Interpretation Bultmanns geschehen muß, wenn sie sachgemäß sein soll.

Dabei bezieht sich die Denkschrift wiederholt auf Karl Barth, der nun ebenfalls in einer unlängst erschienenen Schrift mit dem anspruchslosen Titel „Rudolf Bultmann. — Ein Versuch, ihn zu ver-

[2]) Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1952.

stehen“[3]) seine Stellungnahme gegenüber dieser Theologie niedergelegt hat. Auch Barth bezieht sich darin auf das Tübinger Fakultätsgutachten. Selbstverständlich enthält auch diese Schrift eine Darstellung der Theologie Bultmanns. Auch dieses Referat soll zunächst die Hauptthesen Bultmanns auf Grund der beiden erwähnten Schriften wiedergeben und dann Karl Barths Einwände schildern. Ein abschließendes Urteil, für das die Theologie selbst zuständig ist, dürfte zur Zeit noch nicht möglich sein.

1. Darstellung der Theologie Bultmanns

Der für die ganze Diskussion um Bultmann entscheidende Beitrag ist sein Vortrag „Neues Testament und Mythologie“ (erschienen in „Kerygma und Mythos“ I. Bd., S. 15f.). Das Neue Testament als Dokument einer Botschaft (Kerygma, Verkündigung, Predigt), und zwar einer Botschaft in bestimmter historischer Gestalt, zu „verstehen“ — das ist sozusagen die Mitte der Theologie Bultmanns. „Inhalt und zugleich Grund und Kraft“ dieser Botschaft ist „Gottes einst (aber einst für jedes Jetzt) ergangenes Wort, gesprochen in seiner einst (aber einst für jedes Jetzt) geschehenen Tat. Daß sie einst für jedes Jetzt eines jeden Menschen geschehen, daß also Gottes Wort einst für jedes Jetzt eines jeden Menschen gesprochen ist, das sagt die Botschaft des Neuen Testamentes“ (5).

Wichtig ist nun, daß Bultmann ein bestimmtes Verständnis des Begriffes „Verstehen“ voraussetzt. Der Nachdruck des Begriffes „Verstehen“ liegt bei ihm auf der Aufgabe der Übersetzung“ der Botschaft aus einer Sprache in die andere, beispielsweise aus der Sprache der alten mythologischen Weltanschauung in die des modernen Weltbildes. „Verstehen“ und „Auslegen“ haben hier also den Sinn von „Übersetzen“. Das ist Bultmanns cura prior, worauf wir noch zurückkommen. Weiter handelt es sich in der Theologie Bultmanns nicht um das Kerygma vom „Christusgeschehen“, sondern um das „Christusgeschehen“ im und durch das „Kerygma“, wogegen Barth sofort einwendet (wir greifen hier in seine Stellungnahme vor): „Daß Christus das Kerygma ist, läßt sich von dorther gewiß hören — nicht aber die Umkehrung: daß Christus das Kerygma ist“ (17).

Bei dem „Kerygma“ geht es nun um eine doppelte Bestimmtheit des Menschen: „eine alte Bestimmtheit seiner

[3]) Evangelischer Verlag A. G. Zollikon-Zürich 1952 (die eingeklammerten Zahlen sind die Seitenzahlen dieser Schrift).

Existenz, in der er sich durch das Kerygma aufgedeckt — und eine neue, zu der er sich darin aufgerufen findet", aufgerufen nämlich zum Glauben als dem Vertrauen auf das Unsichtbare, zur Preisgabe aller in der Welt oder in sich selbst zu findenden Sicherheit. Das heißt: als Hörer der Botschaft erfährt der Mensch sich selbst als den, der er war und ist und zugleich auch als den, der er sein soll und sein wird, nämlich in seinem „Sein in Christus".

Im „Christusgeschehen" sind zwei Momente zu unterscheiden und zusammenzuhalten: Erstens „Das Kreuz". Gemeint ist: „das historische Ereignis der Kreuzigung Jesu Christi, eben dieses aber sofort verstanden in seiner Bedeutsamkeit ‚für uns', als Wort vom Kreuz" (19). Zweitens „Die Auferstehung". Gemeint ist: „die Auferstehung Jesu Christi, das Ostergeschehen als das Offenbarwerden der Bedeutsamkeit des Kreuzes".

Immer wieder wird Bultmann vorgeworfen, er habe das Zentrum des christlichen Glaubens, die Auferstehung des Herrn, gestrichen. Daran mögen gewisse ungeschützte Äußerungen Bultmanns zu diesem allerdings ganz zentralen Punkte der christlichen Glaubenslehre mit schuld sein. In Wirklichkeit aber geht es Bultmann wohl darum, daß die Auferstehung Jesu Christi nicht als historische Tatsache ausgegeben wird, die vom Kreuz abzulösen wäre und deren Wirklichkeit nur vom Glauben, aber nicht vom historischen Wissen (also in Form historischer Dokumente), sichergestellt werden kann. Das „Tertia die resurrexit a mortuis" ist also hier kein noetischer Fundamentalsatz. Wenn man aus der Auferstehung einen Tatsachenbeweis macht, auf dessen Überzeugungskraft sich der Glaube stützen kann, dann sieht man in ihr lediglich einen wunderbaren Naturvorgang, aber nicht mehr eine Tat Gottes. Dann wird eben der Glaube eine Haltung, die Garantien außerhalb des Wortes sucht, das allererst in die Glaubensentscheidung stellt. Aber gibt es, so kann man (auch hier wieder vorgreifend) mit Barth fragen, nicht auch ein Darum des Glaubens, und nicht nur ein Dennoch? Bultmann unterscheidet also scharf zwischen dem christlichen Glauben und dem Fürwahrhalten historischer Tatsachen, so daß ihm zwar der historische Jesus wenig oder gar nichts bedeutet.

Wir müssen nunmehr das positive Element der Bultmann'schen Hermeneutik, das in dem bereits genannten Begriff des „Verstehens" liegt, präzisieren. Das „Verstehen" des Neuen Testaments wird bei Bultmann zu einem „existentiellen" Akt, der nach seinem Urteil die einzige Form ist, in welcher echtes Verständ-

nis der Texte Ereignis werden kann. Die Auferstehung, die Geburt, das Leben und die Lehre Jesu verlieren bei Bultmann ihre selbständige Heilsbedeutung, so daß die Heilsgeschichte sozusagen auf das Kreuz Christi zusammenschrumpft. Von da aus müssen die Texte „verstanden" werden. — Insbesondere ist in Bultmanns Theologie die Philosophie des Existentialismus des früheren Martin Heidegger wirksam, die hier geradezu prinzipielle Bedeutung hat. Aber gleichwohl darf man seinen Protest nicht überhören, „daß der Existentialismus für ihn nur als die derzeit beste philosophische Möglichkeit diese Bedeutung habe und daß der Gebrauch, den er von ihm mache, nur ein instrumentaler sei" (45). (Übrigens ist es der Theologie durchaus nicht ungemäß, daß sie sich der Sprache und Begrifflichkeit einer bestimmten Philosophie bedient, die ja am treffendsten den jeweiligen Zeitgeist spiegelt. So hat Augustinus neuplatonisch, Thomas aristotelisch, Ferd. Chr. Baur und Biedermann hegelianisch geredet wie eben jetzt Bultmann heideggerisch. So bedurfte Luther der humanistischen und der aristotelischen Philosophie. Und so konnte auch das trinitarische und das christologische Dogma nur mit den Mitteln der neuplatonischen Philosophie ausgebildet werden. Bemerkenswert ist jedoch, daß das Evangelium niemals in das betreffende philosophische System eingehen darf, wie eben auch Bultmann darüber wacht, daß es nicht in das System der Existenzphilosophie eingeht.)

Rechtschaffene Exegese und Predigt muß daher nach Bultmann „existentiale" Interpretation des Neuen Testaments sein. „Existentiale" Interpretation versteht und erklärt die neutestamentlichen Aussagen als „existentielle" Aussagen.

Das negative Element in Bultmanns Hermeneutik ist seine (besonders umstrittene) „Entmythologisierung" des Neuen Testaments; der seine Hermeneutik beherrschende Maßstab ist der „Mythus", sein kritischer Hauptbegriff „Mythologie".

„Entmythologisierung" des Neuen Testaments bedeutet bei Bultmann „Interpretation" des Neuen Testamentes im definierten Sinne. Es handelt sich hier nicht um das „Eliminieren", „Verschwinden", „Umgehen" und „Fehlen" gewisser für die Botschaft charakteristischer Texte, sondern eben um ihre „Transformation". Was verschwindet, ist nur ihr neutestamentlicher Ausdruck. Das heißt wohl, daß das Wort Gottes streng geschieden werden muß von den menschlich-weltanschaulichen Aussagen, in die es hineingebunden ist, ja, daß die Transzendenz Gottes selbst diejenigen Formen sprengt, in denen auch das Neue Testament sie aussagt.

2. *Kritische Einwände Karl Barths*

Da Barths Absicht nur eine „Rechenschaftsablage" darüber sein soll, wie er Bultmann verstehen zu können meint, ist seine Stellungnahme nur eine vorläufige und sind seine allerdings grundsätzlichen Einwände meist in Form von Fragen gekleidet.

Zunächst muß jedoch gesagt werden, daß auch Karl Barth, genau wie das Tübinger Fakultätsgutachten, die Ernsthaftigkeit des Anliegens Bultmanns anerkennt. So betont er, daß „mit gläubigen Deklamationen gegen die von der negativen Seite seiner Hermeneutik her stattfindenden ‚Erledigungen' dieser und jener biblischer und kirchlicher Sätze angesichts der Stärke dieser ihrer positiven Seite gar nichts getan ist" (36). Auch darauf weist Barth hin, daß derjenige, der nach Bultmann schlägt, aufpassen muß, daß er nicht zufällig Luther trifft, der in ihm auch „irgendwie" auf dem Plan ist.

Vor allem weist Barth mit Recht darauf hin, „daß mit Bultmann genau genommen nur der diskutieren kann, der sich . . . den Heidegger'schen Existentialismus und wohl auch dessen nicht eben gewöhnliche und nicht eben leicht zu erlernende Sprache zu eigen zu machen in der Lage ist" (38). —

Karl Barths „Fragen beim Versuch, Bultmann zu verstehen, drängen sich gerade auf den einen Punkt zusammen, in welchem wir alle uns von ihm selbst am Dringlichsten gefragt finden: Was heißt ‚V e r s t e h e n' des Neuen Testamentes im Besonderen?" (48). Das ist ja, wie wir hörten, Bultmanns cura prior. Kann man überhaupt irgendeinen Text „v e r s t e h e n", „wenn man — statt seiner Selbsterschließung offen entgegenzusehen und geduldig zu folgen — mit einer ‚Vorentscheidung' über das Maß und die Grenzen seiner Verständlichkeit oder Unverständlichkeit schon an ihn herantritt? Wenn man an Hand irgend eines Kanons schon vorher zu wissen meint, in welchen Elementen seiner Aussagen er dem Leser unverständlich bleiben, welche Elemente seiner Aussagen also als Vorstellungsgestalt von seinem Sachgehalt unterschieden werden müßten, also nur in einem übertragenen Sinn zur Kenntnis genommen werden dürften und nur in diesem übertragenen Sinn gehört werden könnten?" (30 f.). Wenn man bedenkt, daß der Kanon des Verstehens immer nur eine vorläufige Arbeitshypothese ist, so kann man die Frage nicht unterdrücken, ob nicht vielleicht der Bultmanns Hermeneutik beherrschende Maßstab, sein Begriff des „M y t h u s", ein den neutestamentlichen Texten höchst fremder Kanon ist.

Weiter: Hat Bultmann in seinem „Vorverständnis" nun gerade in der Existenzphilosophie den „passenden Schlüssel" für die neutestamentliche Ontologie, Theologie usw. gefunden? „Ist der Boden die-

ser Philosophie sachlich und geschichtlich so breit und so fest, daß man uns — auch nur temporum ratione, auch nur dem heutigen Menschen zuliebe — gerade auf sie festlegen will, daß wir prinzipiell (und das auch noch in jener besonderen Modifikation!) Existentialisten werden, in einem (vielleicht nach den neuesten Forschungen zu verbessernden) existentialistischen Konzept das obligatorische Vorverständnis zum Verständnis ausgerechnet des Neuen Testamentes zu erblicken hätten?" (39). Sollte vielmehr nicht gerade „die biblische Hermeneutik, weit entfernt davon, nur eine Applikation einer allgemeinen zu sein — das Vorbild und Maß aller Hermeneutik sein?" (50). Bultmann jedoch will ganz und vorbehaltlos Historiker und Philologe sein, der eben auch an das „Verstehen" des Neuen Testamentes mit keiner anderen Voraussetzung herangeht als an das irgendeines anderen Buches der Weltliteratur. Freilich will er ebenso ganz und rückhaltlos auch evangelischer Theologe sein, für den das Zentrum der Schrift der gekreuzigte Herr und die Rechtfertigung allein aus dem Glauben ist.

Bultmann macht, so wendet Barth grundsätzlich gegen seine Hermeneutik ein, „die Sphäre des für ihn Vorhandenen, des ihm Sichtbaren und Verfügbaren, des durch ihn selbst Meßbaren zur Voraussetzung seines Lebens. Er setzt das alles an die Stelle Gottes, der der Inbegriff des Unsichtbaren, Unverfügbaren, nicht Vorhandenen, nicht Meßbaren ist" (13). Damit wirft er ihm in einem bestimmten Sinne Eigenmächtigkeit vor.

Und überhaupt: warum und inwiefern sind jene besonderen Ausdrücke des in der neutestamentlichen Botschaft Gemeinten interpretationsbedürftig? Sind sie überhaupt interpretationsfähig? Dann aber wird das „von Fall zu Fall und schließlich im Ganzen die Frage sein müssen: ob und inwiefern in der ihnen widerfahrenen Transformation das im Neuen Testament mit ihnen Gemeinte, die Funktion, die sie in dessen Botschaft haben — trotz des Fehlens des neutestamentlichen Ausdrucks — wiederzuerkennen ist?" (25 f.). Das alles faßt Karl Barth in der entscheidenden theologischen Frage, mit der wir seine Einwände gegenüber der Theologie Bultmanns an dieser Stelle beenden wollen, zusammen: „Kann das neutestamentliche Kerygma da zur Sprache kommen, wo es, nachdem es in Bultmanns Sinn ‚entmythologisiert' ist, nicht sagen darf, daß es Gott gefallen hat, sich selber zu erniedrigen und also allerdings weltlich, diesseitig, gegenständlich — horribile dictu: datierbar zu werden?" (32 f.). —

Der strittige Punkt in den Spannungen zwischen der württembergischen Kirchenleitung und der Tübinger Ev. theolog. Fakultät, wovon wir ausgingen, ist die Frage, ob Bultmanns Theologie noch kirchlich tragbar ist. Denn sicherlich gibt es Grenzen, innerhalb welcher Ansatzpunkt und Ziel einer jeden Theologie liegen müssen, wenn diese kirchlich tragbar sein soll. Der Verlauf dieser Grenzen ist durch die Schrift und das Bekenntnis bestimmt. Karl Barth würde, soweit ich sehe, die eben gestellte Frage nicht verneinen, da er in der „berühmt-berüchtigten" „Entmythologisierung" des Neuen Testamentes sozusagen nur ein theologisches „Randproblem" sieht, das ihm eine „verhältnismäßig uninteressante Angelegenheit" ist (cf. 24). An einer anderen Stelle (27) spricht er von einer „Kette von Kuriositäten", die zum Gegenstand eines selbständigen Problems, ja zum Gegenstand des exegetischen Hauptproblems Bultmanns gemacht wird. Die Ev. theol. Fakultät beantwortet einmütig diese Frage dahin, „daß Ansatz und Zielpunkt der Theologie Bultmanns nicht außerhalb der durch Schrift und Bekenntnis gezogenen Grenzen liegen" (S. 42). Sie würde daher, wie mit aller Schärfe und Deutlichkeit hinzugefügt wird, „ein kirchliches Verdammungsurteil, das diese Theologie als Irrlehre kennzeichnet, ebenso wie rechtliche Maßnahmen der Kirchenleitung, die den Einfluß dieser Theologie einzuschränken suchten, für falsch und verhängnisvoll halten". Die Fakultät spricht daher die Bitte an den Landeskirchentag aus, einmal seinen Einfluß in dem Sinne einzusetzen, daß das Gespräch über die Theologie Bultmanns in den Gemeinden ruhigere Formen annehme, indem es sich von Mißverständnissen, falschen Urteilen und übertriebenen Besorgnissen reinige, und zweitens dafür Sorge zu tragen, daß nicht ein mißverstandener Pietismus, der nicht mehr derjenige Bengels sei, die Alleinherrschaft an sich reiße und — sehr zum Schaden der Kirche — die auch in der Theologie notwendige Freiheit der Forschung hemme. Mit Recht wird auch darauf hingewiesen, daß „eine christliche Überlieferung, die sich durch den Einfluß einer Theologie zerstören läßt, eben dadurch erweist, daß sie zu sehr nur Überlieferung war und zu wenig selbständig erfahrener Glaube" (S. 41).

Wenn man auch Karl Barth und die Tübinger Ev. theolog. Fakultät auf keinen Fall konfrontieren darf, so sind beide doch wohl darin einig, daß auch Bultmanns Diskussionsbeitrag notwendig ist und deshalb nicht unterschlagen oder gar unterdrückt werden sollte.

(wird fortgesetzt) *Gerhard Hennemann.*

MISCELLANEA

FRIEDRICH NIETZSCHE UND CHRISTOPHER MARLOWE[1])

Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte von N.s Bild des „Übermenschen"

Es ist ein Gemeinplatz in Kreisen der Literaturgeschichte, daß manche Themen, Gedankengänge in Prosa und in der Dichtung fast kreisförmig wiederkehren. Vielmehr bleibt bei allen geistigen Größen, sowie bei ihren Leistungen immer eine Gleichzeitigkeit bestehen, die die Kluft der Zeit überbrückt und die Vergangenheit mit der Gegenwart verbindet. Damit ist aber nicht gesagt, daß innerhalb dieser geistesgeschichtlichen Kontinuität die Themen, die Inhalte, die Behandlungsweise sich nach wie vor unverändert bewegen und wiederholen. Wenn wir nun uns mit unserem Thema beschäftigen wollen, ergibt es anfangs wenig Grund zur Erleichterung eines vergleichenden Studiums: denn eine große Zeitspanne trennt die beiden Lebensbereiche. Die zeitgeschichtlichen Unterschiede bilden nicht allein eine Scheidewand. Auch die Berufstätigkeit bei beiden war grundverschiedener Art.

Diese Unterschiede sind nicht wegzuleugnen: Trotzdem weisen Ähnlichkeiten, Parallelismen und die gleichen Weltanschauungen auf eine durchgreifende Gemeinsamkeit. Marlowe ist Dichter und Dramatiker des Übermenschen: Nietzsche ist Philosoph, Prophet und zugleich Dichter des Übermenschen. Schon die äußeren Darstellungsmethoden sind die gleichen. Marlowe benützt seine Übermenschen — Faustus und Tamburlaine, den Juden von Malta, den Grafen von Ouise — als Masken, als Sprachrohre, um persönliche Angriffe gegen Staat und Kirche unbestraft hörbar zu machen. Nietzsche lebt und gedeiht in einem Zeitalter wo die Strenge der Renaissancegerichtsbarkeit fehlte, die aber doch die Tradition herausfordern und das Empfinden der Öffentlichkeit ohne eine Maske tiefer verletzen könnte.

Aber noch eines: wie Marlowe damals Faust und Tamburlaine dramatisierte, versucht Nietzsche mit seiner Sprachgewalt — aber ohne dramatische Begabung — Zarathustra in Form eines Schauspieles, wenn auch nicht in bestimmte Akte und Szenen eingeteilt, zu präsentieren.

Wenn wir augenblicklich von diesen Äußerlichkeiten absehen, finden wir zahlreiche, gemeinsame Wesenszüge, die unser Augenmerk auf den innersten Wesenskern beider hinlenken. Das Angesicht beider ist ostwärts gerichtet: sonst hätte weder Marlowe Tamburlaine, unter anderen, als Ausdrucksmittel seiner eigenen Gedanken gewählt, noch Nietzsche Zarathustra. Beide bringen dem Orient leidenschaftliches Interesse entgegen: beide versuchen zugleich Orient und Okzident einander näherzubringen, und Marlowes Hauptaufgabe als Dichter war in erster Linie, Tamburlaines Spitzenleistungen auf dem Schlachtfeld in epischer Schönheit zu schildern, den Welteroberer in einen Dichterphilosophen der Renaissance zu verwandeln. Faszinierend und erhebend klingen die Worte Tamburlaines in poetischer Gestalt, als ob er gleich Marlowe vom neuen Wein der Renaissance berauscht gewesen wäre:

> Nature that framed us of four elements
> Warring within our breasts for regiment,
> Doth teach us all to have aspiring minds:
> Our souls whose faculties can comprehend
> The wondrous architecture of the world,
> And measure every wandering planet's course,
> Still climbing after knowledge infinite,
> And always moving as the restless spheres.

[1]) Wir veröffentlichen hier als Ergänzung zu dem ZRGG IV, 3 erschienenen Aufsatz über Nietzsche (Quellen zu N.s. Christentumspolemik) Auszüge aus einem bei der Redaktion eingegangenen Aufsatz über Nietzsche und Chr. Marlowe.

Hier sehen wir, daß der Orient der Marloweschen Phantasie nicht nur Reiche erobert, sondern darüber hinaus zeichnet er sich auch auf dem Schlachtfeld des Geistes aus, als ein gleichberechtigter Partner des Okzidents. Es ist aufschlußreich, daß in gerade dieser Hinsicht Nietzsches Grundgedanken reformatorischer Natur auf denselben Gleisen weiter fortfahren.[2])

Seine Hochschätzung der größeren Persönlichkeiten sowie der historischen Kulturen im Orient kommt wiederholt in seinen Werken zum Ausdruck. Darüber hinaus ist seine Gesamtpersönlichkeit stark beeinflußt durch die geistige Berührung mit orientalischer Kultur und Ethik. Selbst die Grundbegriffe seiner Themen, wie z. B. „Jenseits von Gut und Böse" haben einen indischen-vedantischen Ursprung, sowie seine Lehre von „Ewiger Wiederkunft". Die Tatsache bleibt bestehen, daß nach Überprüfung und sogar Ablehnung mancher Elemente in diesen Weltanschauungen er den Wesenskern zur Grundlage seiner eigenen Ansichten gemacht hatte.

Das Zeitalter der Renaissance zeichnete sich vor allem dadurch aus, daß freiwillig unternommene Tätigkeit und selbstgesetzte Aufgaben mit einer Kühnheit und einem Wagemut durchgeführt wurden, wie sie ihresgleichen in früheren Jahrhunderten nicht hatten.

Dieser ergreifende Glaube an die Möglichkeiten der menschlichen Vernunft und Willenskraft war das wesentliche Merkmal jener gewaltigen Zeit. Marlowes Hauptheld verleiht seinem Selbstvertrauen und der Behauptung seines Willens zur Macht in nicht mißzuverstehenden Worten Ausdruck.

Das Schicksal halt ich fest in ehernen Banden
Und dreh mit meiner Hand des Glückes Rad,
Und eher soll die Sonn' vom Himmelsbogen stürzen,
Als Tamburlaine Tod oder Niederlage leidet.

Das Schwergewicht liegt auch bei N. auf den Sternen und den kosmischen Sphären:

Jagen wir die Himmelstrüber,
Weltenschwärzer, Wolkenschieber,
Hellen wir das Himmelreich
Nimm den Kranz hier mit hinauf!
Wirf ihn höher, ferner, weiter
Stürm' empor die Himmelsleiter,
Hang ihn ⊕ an den Sternen auf.

Nach der Abwendung von Kirche und Theologie richtete Marlowe — der Stipendiat, gewählt von Erzbischof von Canterbury — sein Augenmerk auf die Taten großer Männer. Dem Wesen seines Volkes getreu, wählte er tatsächlich historische Gestalten aus der kriegerischen Überlieferung, aus Kreisen der Finanz oder der Diplomatie zum Unterschied von Nietzsche, dessen metaphysische Phantasie Übermenschen und ihre Charaktereigenschaften auf dem Papier entwarf. Es ist in diesem Zusammenhang aufschlußreich, die charakteristischen Merkmale der erdichteten Übermenschen herauszukristallisieren.

1) Der Übermensch ist der Herr des Schicksals. Marlowes Helden sind geladen mit der Gewalt seiner eigenen mächtigen Vitalität. Es gehört zu ihrer Willenskraft und Wissenshöhe, die vom Schicksal auferlegten Hemmnisse und Schwierigkeiten zu überwinden. Marlowes Übermensch „dreht mit seiner Hand des Glückes Rad".

Nietzsche singt im Zarathustra: „Meine Seele, ich gab dir den Namen Wende der Not und Schicksal." Er wollte Schicksal führen wie ein Kind. (Unschuld des Werdens, S. 358).

---

[2]) Bezugnehmend auf Alexander den Großen fragt Nietzsche: „Was mag Alexander der Große in jenem Augenblick gesehen haben, als er Asien und Europa aus einem Mischkrug trinken ließ" (Unzeitgemäße Betrachtungen, S. 307) und fährt fort: Seine Doppelaufgabe (des A. d. G.): die Hellenisierung der Welt und die Orientalisierung des Hellenischen (Ibid S. 319).

2) Der Übermensch bleibt der Erde treu. Die jenem Zeitalter eigentümlichen Gedankengänge weckten in den Menschen Begeisterung für die schöpferischen Freuden des Lebens: sie vertieften noch die Bindung an die Erde, an unser menschliches Leben auf diesem Stern. War die religiöse Einstellung des Mittelalters wesentlich himmelwärts gerichtet gewesen, so unterstrich die neue Denkart die tiefe Bedeutung der Abenteuer und Erfahrungen des irdischen Daseins. Die Erde — nicht der Himmel — wo Erfahrungen gesammelt werden, Wissen reift, Pläne gelingen oder mißlingen, die Erde ist Mittel — und Brennpunkt ihres Lebens.

Ein Gott ist nicht so herrlich wie ein König:
Mich dünkt, die Freuden, die im Himmel sie genießen,
Sie reichen nicht heran an Königs Glück auf Erden.
(Tamburlaine, Teil 1, S. 19)

Marlowes Übermenschen haben sich samt und sonders der Erde verschworen. Selbst Dr. Faustus ist erdgebunden, trotz seines Bestrebens, die Geheimnisse des Weltalls zu bezwingen.

Dies metaphysische Wissen eines Zauberers
und diese Bücher von der schwarzen Kunst sind himmlisch.

Nietzsche teilt dieselbe Meinung, wenn er sagt: „Bleibt der Erde treu". (Also sprach Zarathustra, S. 9, 82). Die Übermenschen Marlowes sowie Nietzsches sollen nicht nur der Erde treu bleiben, sie erklären dem Himmel den Krieg. So z. B. der halbverrückte Held Marlowes.

Kommt, laßt uns die Himmelsmächte berennen
Und schwarze Fahnen hängen an das Firmament,
Ein Zeichen sei es, daß wir die Götter schlachten.

Und Nietzsche: „Auf die Wolken setzen wir unsere bunten Bälge und heißen sie Götter und Übermenschen. (Also sprach Zarathustra, S. 140).

3) Der Übermensch glaubt an Wissen nur als ein Werkzeug der Macht. Marlowes Held ist nicht einfach eine Art Condottiere, der durch Muskelkraft und glanzvolle Strategie von Sieg zu Sieg schreitet. Er wird in einen Gelehrten und Dichter der Renaissance umgeformt und drückt seine Weltanschauung in lebenatmenden Worten und glutvollen Gedanken aus. In diesem Zusammenhang müssen wir uns vergegenwärtigen, daß beides — Wissen, wie auch die daraus folgende Macht — hier als Selbstzweck vor uns gestellt werden.

Jeden einzelnen Helden begabt Marlowe mit der ihm entsprechenden Abart des Willens zur Macht. So stellt Tamburlaine das Symbol des unwiderstehlichen Willens zur kriegerischen Macht dar: Faustus, der unersättliche Grübler, die grenzenlose Macht über das Reich des Geistes und die Kräfte der Natur. Der Jude von Malta vertritt die Macht des Goldes und seine Gewalt über Märkte und Menschen. Aber der Wille zur Macht ohne Ausrichtung auf ethische Ziele glutet und entlädt sich mit der Wut einer Katastrophe und hinterläßt Verwüstung, Staub und Asche und bittere Erinnerung an Taten fraglichen Wertes.

In dieser Hinsicht, was Nietzsche anbelangt, geben wir einige Zitate in der Anmerkung [3]).

4) Der Übermensch trotzt den bestehenden Moralbegriffen. Er sagt sich los von den überlieferten Vorschriften christlicher Ethik, weil sie ihm die Handlungsfreiheit für die Verwirklichung seiner Ziele hemmt.

Für Marlowe, wie für Nietzsche ist die Geschichte der Kirche als einer Institution, vor allem die Geschichte der Behauptung ihres Willens zur Macht, der Ankoppelung ihres Ehrgeizes nach politischer Oberherrschaft. Freilich ist auch ein bezeichnender Unterschied festzustellen. Marlowe erscheint in seinen Werken als der Reformator schreiender Mißstände. Nietzsche dagegen freut es rück-

[3]) „Meine Theorie: Lust, Unlust, Wille, Zweck bloß Begleiterscheinungen, niemals ursächlich." (Umwertung aller Werte S. 288.) „Wir haben die Zwecke und die Werte in die Welt hineingelegt. (Der Wille zur Macht, S. 187) „Kein Zweck, kein Ziel, nur Macht. Die Erkenntnis arbeitet als Werkzeug der Macht. (Der Wille zur Macht, S. 336).

blickend geradezu, daß Cesare Borgia den Heiligen Stuhl bestieg, und zwar als ein Zeichen für den Sieg der Lebensansprüche.

5) Der Übermensch lebt gefährlich. Da der Übermensch nicht in einer allgemein anerkannten Tradition wurzelt, da er mit der Gegenwart unzufrieden, in Träumen einer herrlichen Zukunft lebt, wird er getrieben, auf eigene Gefahr Experimente zu machen. Sie sind ein äußeres Zeichen für die dynamische oder dämonische Energie seines Wesens.

> Gefahr vor allem ist der Weg zum Glück,
> Entschlossenheit der Ehre schönstes Ziel.

Dieses Werben um die Gefahr wird von einer höheren oder schöpferischen Moral verlangt, welche dem betreffenden Menschen seine rechte Stellung und seine Rolle als Menschenführer versichert. Als Gegensatz zu dieser höheren Moral erscheint die Sklaven- oder Bauernmoral, die nicht mehr erstrebt als das bloße Überleben im Daseinskampf.

> Wo liegt denn Ehre in dem allgemeinen Guten,
> Das jeder Bauernhand erreichbar hängt?
> Das lieb vor allem ich, was meinem Griff entflieht.

(Marlowes „Die Pariser Blutnacht, 95—99. Tucker-Brookes Ausgabe). Bei der Betrachtung Nietzsches finden wir, daß seine Maxime „Lebe gefährlich" und der Typus seiner Moral eine auffallende Familienähnlichkeit mit Marlowes Gedankenwelt aufweisen.

Aus dem Vorhergehenden ergibt sich, daß die Ähnlichkeiten und Parallelen nicht zufällig oder oberflächlich, sondern Einzelzüge einer gemeinsamen Denkart sind. Die Gleichartigkeiten zeigen sich nicht nur in den angeführten Punkten, sondern erstrecken sich auf eine ganze Reihe von Fragen.

Ergebnis und Folgerungen

Im Lichte des ganzen uns vorliegenden, gesammelten Materials glauben wir uns zum folgenden Schluß berechtigt:

a) Nietzsche hat die Werke Marlowes gekannt und sie als Vorbild und Rohmaterial für seine philologischen und philosophischen Theorien und Phantasien benutzt. Er sah davon ab, Marlowe auch nur mit einem Wort zu erwähnen, um seinen eigenen Anspruch auf Originalität nicht zu gefährden. Wir behaupten aber nur, daß Marlowes Übermenschen seinem Denken Nahrung gaben, Anregung für seine theoretischen Bemühungen, daß sie ihm als Gerüst dienten, von dem gestützt er das eindrucksvolle Gebäude seiner literarischen und prophetischen Abenteuer errichtete. So wie Marlowe den skythischen Hirten zu „zivilisieren" bemüht war, indem er ihn zu einem Dichter der Liebe und des Schönen machte, ist Nietzsche bestrebt, die Herren der Erde vom Verbrechertum zurückzuhalten und vom Übermaß, indem er sie zu Deutern des Sinns des Lebens macht und von ihnen verlangt, daß sie freiwillig die Last eines beispielhaften Opfermuts auf sich nehmen, um einen unersetzlichen Verlust auszugleichen.

b) Bei seiner umfassenden Kenntnis der englischen Literatur ist es geradezu unmöglich, daß er an die Werke Marlowes nicht herangekommen ist. Es wäre töricht anzunehmen, Nietzsche habe vom Dasein dieses Dichters der Macht, dem Zeitgenossen und Vorläufer Shakespeares, nichts gewußt. Auch darf nicht vergessen werden, daß Goethe seinen „Urfaust" nach dem Vorbild Marlowes schrieb, und es ist schwer zu glauben, daß Nietzsche diese Tatsache verborgen blieb. Es läßt sich aus Nietzsches Schweigen nur die eine vernünftige Folgerung ziehen, daß er so ganz von Marlowes Art der Auffassung und Einstellung zur Frage des Glaubens und der Moral eingenommen war, daß er sie zum Ausgangspunkt, zur Grundlage seines philosophischen Denkens zu machen beschloß.[4])

Devendra Nath Bannerjea

[4]) Es wäre gut daran zu erinnern, daß Nietzsche auch in anderem Zusammenhang ein ähnlich sibyllinisches Schweigen bewahrt hat.

GEISTESGESCHICHTE IM SPIEGEL DES GROSSEN BROCKHAUS

„On ne peut disconvenir que
depuis le renouvellement des
lettres, on ne doive en partie
aux Dictionnaires les lumières
générales qui se sont répandues dans
la société."

D'Alembert.

Jeder Kenner weiß, daß die größte Schwierigkeit geistesgeschichtlicher Forschungsweise in der Verwendung von Quellen liegt, aus denen allgemeine Folgerungen oder Urteile genereller Art abgeleitet werden sollen. Aus welchen Quellen läßt sich denn der Geist einer Zeit, die Gesinnung einer Epoche, das Lebensgefühl einer Generation am zuverlässigsten erschließen? Mit anderen Worten: wo wird der höchstmögliche Grad von Objektivation erreicht, der eine gewisse Gewähr dafür bietet, daß dem Leser allgemeine und für seine Zeit gültige Erkenntnisse dargeboten werden, er also nicht subjektiven Meinungen zum Opfer fällt? Es ist keine Frage, daß bei dieser Problemstellung den großen Universal-Enzyklopädien eine hohe Bedeutung zukommt, weil sie Gemeinschaftsarbeiten guter Kenner sind, die in Darstellung und Urteil um größtmögliche Objektivität bemüht sind, wie sie von ihren Zeit- und Denkvoraussetzungen aus nur je erreichbar waren.[1]) Aus diesem Grunde ist es höchst verwunderlich zu nennen, daß die Forschung, soweit ich sehe, noch niemals von diesen naheliegenden Quellen systematischen Gebrauch gemacht hat. Ich bin wohl der einzige Hochschullehrer, der mit seinem Seminar systematische Quellenforschung dieser Art getrieben hat, indem wir im Sommer-Semester 1950 die Beurteilungen auswärtiger Staaten um die Mitte des 19. Jahrhunderts in dem damals blühenden Genre der „Staats-Lexika" untersucht haben, um an diesem Material die Frühformen konservativer und liberaler Urteilsbildung zu studieren.[2]) Grundsätzlich kann man das nun aber auf jedem beliebigen Fachgebiet resp. Forschungsfeld durchführen.[3]) Für die Feststellung von Urteilswandlungen besonders geeignet ist natürlich ein kontinuierlich fortentwickeltes Enzyklopädie-Unternehmen wie das des Brockhaus-Verlages, das in der gleichen Verlagsregie und mit wenig gewan-

---

[1]) Vgl. etwa die Erklärung des Herausgebers der 5. Aufl. von 1819 F. Ch. A. Hasse: „Indem nämlich der Herausgeber das Bedürfniß aller Gesitteten, in der geistigen Welt des Europäers einheimisch zu seyn, als den Charakter unsrer Zeit anerkannte, setzte er sich vor, diejenige Erkenntniß, welche in das reichgestaltete Leben unserer Zeit schon eingedrungen ist, in einem Rundgemälde aufzustellen. (XXX)

[2]) Hauptsächlich hatten wir die Staatslexika von Hermann Wagener (konservativ) und Rotteck-Welcker (liberal) — 1. wie 3. Auflage — zugrunde gelegt. Die sehr ergiebigen Forschungsresultate versprach ein Teilnehmer für die ZRGG in Gestalt eines Sammelreferates zusammenzustellen. Einiges davon ist übrigens schon in meinem Buch „Das andere Preußen" (Stuttgart 1952) ausgewertet worden.

[3]) Ich würde wünschen, daß tüchtige Doktoranden diese Arbeiten an bestimmten Artikelgruppen oder disziplingeschichtlich für ihre Fachgebiete übernähmen. Hier liegt ein reiches unbestelltes Feld, das vielleicht auch der Verlag Brockhaus fördern würde, dem überhaupt vorgeschlagen werden sollte, ein Institut für Theorie und Geschichte des Enzyklopädiewesens im Interesse seiner eigenen Arbeit zu begründen.

delten Redigierungsprinzipien nunmehr durch anderthalb Jahrhunderte läuft.[4]) Am Vergleich der bisher erschienenen 16 Auflagen des Großen Brockhaus, deren Artikel immer wieder nach dem jeweiligen Kenntnis- und Urteilsstand umgeschrieben bezw. neu abgefaßt wurden, kann tatsächlich die Wandlung der Welt in den letzten 150 Jahren deutlich werden.

Als Probe hierauf habe ich einige Stichworte des soeben in der 16. Auflage 1952 erschienenen Bandes I (A-Beo) herausgegriffen und sie durch die 5. Auflage (1819) — dies die erste Ausgabe nach wissenschaftlichen Prinzipien —, 9. Auflage (1843), 11. Auflage (1864), 13. Auflage (1882), 14. Auflage (1908), 15. Auflage (1928) bis zur 16. Auflage verfolgt. Nur diese Ausgaben standen mir zufällig zur Verfügung, reichen aber für die beabsichtigte Verdeutlichung vollkommen aus. Zumeist verzichte ich auf Kommentare, da die Formulierungen genügend für sich selber und damit für die Wandlungen des Zeitgeistes sprechen.

Wir beginnen mit den Wandlungen der Artikelgruppe: Arm, Armenwesen, Armut. Ganz unbefriedigend ist hier noch die Auflage von 1819, die nur unpräzise moralisiert, während die von 1843 schon zu brauchbaren — wenn auch etwas drolligen — Begriffsbestimmungen voranschreitet: „Die Armuth ist die Mutter der Künste, aber auch der Laster und dadurch ein Verderben der Staaten. Ein Staat, in welchem es viele Arme gibt, zumal solche, welche arbeiten könnten, wenn sie nur wollten oder wenn sie Arbeit fänden, kann darin den unumstößlichen Beweis sehen, daß seine Einrichtungen und die Elementarverhältnisse des Volkes fehlerhaft sind. Die Armuth ist die größte Versuchung zu allem Schlechten und Nichtswürdigen; sie macht den Menschen käuflich und gleichgültig für Schande und Strafe, und sie setzt auch nicht selten den Besseren in eine Wahl zwischen Entbehrung und Verbrechen, von welcher Diejenigen keinen Begriff haben, welche den Nothleidenden nicht in der Nähe beobachteten. Es ist also dringende Pflicht für die Regierungen, der Armuth entgegen-zuarbeiten und zwar zuerst den Ursachen derselben, dann aber auch ihren Wirkungen durch Versorgung. Ob die Armuth eine verschuldete oder unverschuldete ist, kann für die Armenversorgung keinen Unterschied begründen". Die Armenpflege wird dann gegen die Massenarmut abgegrenzt und für diese auf den Artikel Pauperismus hingewiesen. 1864 heißt es: „Arm nennt man den, welchen die Mittel, die für seinen Unterhalt nothwendig erscheinen, fehlen. Da der eine nach Erziehung, Lebensstellung usw. mehr als ein anderer für seine Existenz nöthig hat, so ist Armuth ein relativer Begriff. Jemand, der eine hohe sociale Stellung einnimmt, gilt als arm, obschon er so viel Vermögen besitzt als 10 reiche Handwerker zusammen. Nach den Ursachen, welche bei den einzelnen Individuen die Armuth hervorrufen, theilt man sie in unverschuldete und verschuldete Armuth." Es wird im weiteren Artikel bemerkt, daß die Zeitereignisse auf die Armut mächtig einwirken und daß der Staat im eigenen Interesse veranlaßt und verpflichtet sei, der Armut entgegenzuwirken. „Allerdings ist die Beseitigung der Armuth eine sehr schwierige Aufgabe und vollständig nicht zu lösen." Erst 1882 gibt der Artikel Armenwesen genaue Zahlen über in England unterstützte Personen und die Höhe der „Armentaxe' (besondere Steuern) an; für Deutschland waren die Zahlen offenbar nicht zu bekommen. Die Definition am Eingang des Artikels wird wissenschaftlicher und der in Anführungsstriche gesetzte Begriff Proletariat tritt an die Stelle von Pauperismus. „Der Begriff der Armut umfaßt nur diejenigen Personen, deren wirtschaftlicher Besitz zu ihrem Lebensunterhalte nicht ausreicht. Es gehören dahin einerseits die Erwerbsunfähigen, andererseits die Erwerbsfähigen, welche aus zeitlichen oder persönlichen Gründen nicht erwerben

[4]) Vgl. den Artikel „Konversations-Lexikon" X^{15}, 439. — Die jetzt beginnende 16. Auflage sieht 12 Bände mit ca. 145 000 Stichworten auf 9300 zweispaltig bedruckten Buchseiten vor, dazu über 30 000 Abbildungen, Karten und Pläne im Text. Jedes Jahr sollen zwei Bände erscheinen. Der feste Mitarbeiterstab des verlegerischen Riesenunternehmens beträgt über 500 Personen. Der Verlag wahrt seit jeher das Inkognito seines Arbeitsteams.

können oder wollen. Völlig verschieden davon ist das „Proletariat", welches seinen Lebensunterhalt erwirbt, aber durch die Knappheit der Lohnverhältnisse und andere wirtschaftliche Mißstände in seinem Familienleben verkümmert. Nach den Ursachen, welche bei den einzelnen Individuen die Armut hervorrufen, teilt man sie in unverschuldete und verschuldete Armut."

Die 15. Auflage 1928 ist auch noch nicht von Sentimentalität ganz frei: „Der Begriff des Armen enthält ganz allgemein den Gedanken des Bedauernswerten, Unglücklichen", wenn sie auch sachgemäß den Prozeß der Verarmung „zu einem Teil" auf die „Art der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zustände" zurückführt. Aber erst 1952 liegen derartige gesellschaftliche Erfahrungen im Rücken der Lexikonverfasser, daß eine ganz neue Begriffserklärung nötig gemacht wird. Sie lautet jetzt so: „Arm ist, wer sich den nötigsten Lebensbedarf nicht ohne fremde Hilfe beschaffen kann, sei es infolge körperlich oder geistig bedingter Unfähigkeit zu wirtschaftlicher Leistung, sei es infolge von Wandlungen der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, im bes. von plötzlichen, aber tiefgreifenden Änderungen der Besitzstruktur (Naturkatastrophen, Krieg, Revolution, Währungsverfall). Eine Unterschicht der Armen ist in der Geschichte überall festzustellen; die jeweilige Gesellschaftsordnung hat sehr verschiedene Wege gesucht, Abhilfe zu schaffen." Angefügt ist zum ersten Mal ein religionsgeschichtlicher Artikel über Armut als freiwillige Besitzentsagung, wie überhaupt der Religionsgeschichte in der 16. Auflage dankenswerter Weise ein breiterer Raum eingeräumt worden ist. — Beachtlich ist auch, daß der seit 150 Jahren stets wiederkehrende Artikel „Armenwesen" nach „Fürsorge" verwiesen wird, wo er heute natürlich allein nachgeschlagen werden dürfte.

Sehr interessant sind auch die Begriffswandlungen der Artikelgruppe: Arbeit, Arbeiter, Arbeiterbewegung, Arbeiterschutz: 1819 kennt man zwei Artikel: Arbeit und Arbeitslohn, die ausdrücklich als nationalökonomisch bezeichnet werden. Unterschieden werden produktive und sterile Arbeit, je nachdem ob durch sie „irgend etwas Neues zur Erscheinung kommt" oder nicht. Auch geistige Arbeit könne wertschaffend sein! 1843 fühlt sich der Artikelverfasser veranlaßt, gegen die Meinung Stellung zu nehmen, daß Arbeit verächtlich mache: „Das Höchste ist die Arbeit für eigene Rechnung und zum eigenen Vortheil. Das ist es, wonach jetzt ohne sich dessen immer deutlich bewußt zu sein, die Völker Europas ringen." Begnügt sich der Artikel noch mit der Feststellung, daß die „Verwandlung der Sklavenarbeit in freie Lohnarbeit" eine große Zeittendenz sei, und weiß die Auflage von 1864 schon etwas von einer arbeitenden Klasse, die diejenigen umfaßt, bei welchen „die körperliche Thätigkeit stark überwiegt" — gegen die Bezeichnung „Arbeiterstand" werden aber noch Einwendungen erhoben — so hat doch erst der Supplementband der 11. Aufl. von 1872 und dann die Auflage von 1882 einen Artikel „Arbeiterbewegung", allerdings auch gleich von 7 Spalten, der einen durchaus brauchbaren Abriß der Frühgeschichte des organisierten Sozialismus gibt. Offenbar unter dem Eindruck des Bismarck'schen Sozialistengesetzes von 1878 schreibt der Verfasser: „Die objektive Beurteilung der Arbeiterbewegung wird sehr erschwert durch die schwer lösbare Verbindung in welcher die berechtigten sozial-ökonomischen Forderungen der Arbeiter mit sozialistisch-kommunistischen Bestrebungen erscheinen, die entweder utopisch sind oder auf revolutionären Umsturz hinauslaufen." Einen Erfolg der Arbeiterbewegung verspricht er sich nur von einer Überwindung der Klassenfeindschaft und ihren Ersatz „auf beiden Seiten durch eine praktisch-geschäftsmäßige Haltung". Ein 6-Spalten-Artikel über Arbeiterversicherung schließt an, deren „wissenschaftliche Behandlung und allgemeine Beachtung der neuesten Zeit angehört." Die späteren Auflagen bringen die Materie teils unter Sozialversicherung, teils unter Arbeiterschutz.

Erstaunlich ist, daß die Artikel „Arbeiter" und „Arbeiterbewegung", nachdem sie in der 14. Auflage (1908) entpolitisiert und farblos wurden, in der 15. Auflage (1928) umfangmäßig stark zurückgehen auf 54 resp. 61 Zeilen, während sie in der 16. Auflage (1952) — obwohl diese eine Kürzung der einzelnen Artikel

um 40 % vorsieht — rechtmäßig wieder wachsen auf 135 resp. 133 Zeilen. Dabei wird aber die Feststellung getroffen: „Die Bedeutung der Arbeiterfrage im Sinne des 19. Jahrhunderts ist durch die rechtliche Sicherung des Arbeitsverhältnisses und die Hebung des Lebensstandards zurückgegangen." — Die Marx'sche Definition der Arbeit als Selbstentfremdung des Menschen kommt in keiner der Auflagen vor. Wichtig ist vielleicht noch, daß der vordem zentrale Artikel „Arbeitslohn" mit der 15. Auflage in anderen Artikeln aufgegangen ist und daß — als ein düsterer Schatten auf die Arbeitswelt — erstmalig mit dem Supplementband 17 der 14. Auflage das Stichwort Arbeitslosigkeit gefallen ist (Arbeitslosenversicherung hingegen kennt schon die 13. Auflage), das in der 15. Auflage des Jahres 1928 mit damals 1,3 Millionen Arbeitslosen — 1932 waren es gar 5,5 Millionen — neun Spalten mit vier Stichworten einnimmt (1952: 5 Spalten mit zwei Stichworten).

Interessant sind natürlich auch die Entwicklungen reiner Weltanschauungsbegriffe, wie z. B. der allen Enzyklopädisten und so auch Brockhaus sympathische Begriff der Aufklärung, die 1819 definiert wird als „von allen Dingen deutliche Vorstellungen zu haben." 1843 beginnt der Artikel Aufklärung mit dem emphatischen Satz: „Aufklärung ist ein Begriff, dessen Bedeutung und Wahrheit so groß und so bedeutend ist, daß man kaum begreift, wie er habe in üblen Ruf kommen können." Auch 1864 wird noch über Vorteil und Nachteil der Aufklärung moralisiert, was auch noch 1882 geschieht — aber schon unter Einbezug philosophischer Aufstellungen mit Berufung auf Kants bekannten Aufsatz „Was ist Aufklärung?". Erst die folgenden Auflagen tragen dem sich durchsetzenden Historismus Rechnung und verwenden überwiegend Aufklärung als Bezeichnung einer bestimmten geistesgeschichtlichen Epoche vom Ende des 17. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Die Auflagen von 1928 und sehr viel besser gegliedert die von 1952 verfolgen die Auswirkungen dieser Epoche in a) Religion und Theologie, b) Geschichtsauffassung, c) Rechts- und Staatsleben, d) Erziehungswesen, e) Dichtkunst und Literatur. Unter 2. und 3. werden über militärische und geschlechtliche Aufklärung zweckdienliche Ausführungen gemacht .

Ähnliches gilt für den Epochenbegriff des Barock. 1819 fehlt der Artikel noch ganz; 1843, übernommen in die Auflage von 1864, weiß Brockhaus zu melden: „Barock nach dem franz. baroque gebildet, heißt im Leben und vorzüglich in der Kunst das Willkürlich-Seltsame, welches aus launenhaften Einfällen eines Einzelnen hervorgehend gegen die allgemeine und natürliche Ansicht verstößt und ins Ungereimte und Närrische übergeht. Man braucht den Ausdruck in gleicher Weise von den Zuständen und Charakteren des gewöhnlichen Lebens wie von den Stoffen und Darstellungsformen aller Kunstarten. In diesem Sinne fällt das Barocke mit dem Bizarren zusammen. Der Sprachgebrauch bedient sich beider Ausdrücke durchweg als synonym." Diese abwertende Verwendung des Begriffes schwindet erst in der Auflage von 1882, die ihn aber auf den Baustil der Epoche von 1540 — 1780 beschränken will. Erst die 15. und 16. Auflage von 1928 und 1952 kennen Barock als Epochenbegriff der Gegenreformation und verfolgen ihn auch in der Literatur (eigener Artikel Barockdichtung), in der Musikgeschichte, in Malerei, Bildhauerei usw.

Geistesgeschichtlich belangreich ist auch das mit den Ereignissen konform gehende Wachstum des Artikels Antisemitismus, der — nachdem Wilhelm Marr 1879 den Begriff geprägt hatte — erstmalig in der 13. Auflage 1882 mit drei Zeilen in Erscheinung tritt, in der 14. Auflage 1908 einen normalen Artikel abgibt, der dann 1928 111 Zeilen hat und 1952 199 Zeilen. (Leider enthält er in der neuen Auflage mehrere Druckfehler; statt Wagner: Wagener; statt Juäos: Judaeos; statt Hortsheimer: Horkheimer).[5])

5) Manche andere Artikel enthalten Desiderata in den Literaturangaben: Bei Franz von Baader fehlt unter den Ausgaben: Lettres inédites de F. v. B., 3 Bde. (Paris 1941—1951) und über ihn das neue Standardwerk von E. Susini: Baader

Die begriffs- und sprachgeschichtliche Bedeutung der Auflagenvergleichung liegt auf der Hand. Ich beschränke mich auf die Nennung einiger Beispiele: Der an sich natürlich viel ältere (Grotius, Kant) Begriff Abrüstung wird für den Enzyklopädisten erst mit der 14. Auflage 1908 ein eigener Artikel, nachdem die allgemeine Abrüstung ein Programmpunkt der ersten Haager Friedenskonferenz von 1898 gewesen war. Oder es erscheint der Terminus Annexion in der 11. Auflage von 1864 (und nicht erst wegen der Ereignisse von 1866 in der 12., wie man vielleicht erwartet hätte), weil die den Italienern nach Villafranca 1860 aufgezwungene Abtretung von Savoyen und Nizza in der Publizistik allgemein Annexion genannt worden war. —

An neu eingedeutschten Begriffen erscheinen im Großen Brockhaus als nunmehr zur Allgemeinbildung gehörig die Bezeichnungen: Banal (im Sinne von trivial seit etwa 1830 belegt) in der 11. Auflage von 1864, banausisch (im Sinne von engherzig, philisterhaft, ein Lieblingswort des Grafen F. L. Stolberg um 1800) und Balustrade (von Campe 1813 als Geländer gebucht) ebenfalls in der 11. Auflage von 1864.[6]) Besondere Untersuchungen erforderte die Frage, warum sich Behörde statt und neben den alten Artikeln Amt, Ressort, Staatsverwaltung und Verwaltungswesen erst in den Auflagen dieses Jahrhunderts als eigener Artikel durchgesetzt hat,[7]) obschon die Grammatischen Wörterbücher nach 1790 den Begriff bereits kennen.

Wissenschaftsgeschichtlich interessant sind natürlich die Verständniswandlungen in reinen Disziplinarartikeln, wie z. B. Anthropologie, die im späten 19. Jahrhundert immer naturwissenschaftlicher werden, während die der Romantik und ihren Epigonen noch geläufige Behandlung der Anthropologie als Lehre von der „geistigen Natur des Menschen" (1843) zunehmend in Abgang kommt und in der 14. Auflage von 1908 ganz verschwunden ist. Erst in den Auflagen von 1928 und 1952 werden unter 2. und 3. die philosophische und die theologische Anthropologie als besondere Forschungszweige berücksichtigt. Übrigens ist auch der biologische Abschnitt dieses Großartikels — in der 15. Auflage war er stiefmütterlich behandelt — jetzt vorzüglich bearbeitet.

Daß die Entwicklung der rein naturwissenschaftlichen und technischen Artikel mit der Vermehrung unseres Wissens und der Ausweitung unseres Weltbildes eine ununterbrochen aufsteigende Entwicklungslinie im Sinne des Erkenntnisfortschritts zeigt, versteht sich von selber. So haben sich etwa die Artikel von 1928: Atom, Atombau, Atomgewicht, Atomzertrümmerung in seither 28 besondere Artikel aufgeteilt. Von Atombombe, Atomkraftwerk, Atomluftkrieg, Atomrakete etc. hat man bei Abfassung der 15. Auflage vor nur 25 Jahren noch nichts wissen können. Der in dieser Auflage noch fehlende, aber in der 17., wenn sie zustande kommt, sicher enthaltene Artikel „Atomerfahrungen" wird lehrreich sein! *Hans Joachim Schoeps*

BUCHBESPRECHUNGEN

Religionsgeschichte

Das lebendige Wort. Texte aus den Religionen der Völker. Herausgegeben von G. Mensching, Holle Verlag, Darmstadt und Genf, 1952, 456 pp.

Quellenkundliche Werke, die in Übersetzungen Texte zur allgemeinen und vergleichenden Religionsgeschichte bringen, gibt es in deutscher Sprache bereits eine ganze Reihe: ich erwähne nur die beiden bedeutendsten: die Sammlung ‚Religiöse Stimmen der Völker' im Eugen Diederichs Verlag zu Jena erschienen und das von Alfred Bertholet herausgegebene ‚Reli-

et le Romantisme mystique, 4 Bde. (Paris 1942). Bei E. M. Arndt hätte das Standardwerk von U. Willers: E. M. A. och hans svenska förbindelser, Stockholm 1945 genannt werden können.

[6]) Den Befund der 10. Auflage konnte ich leider nicht kontrollieren.

[7]) Die 3. Auflage des Großen Herder von 1902 scheint der früheste Beleg für einen selbständigen Artikel zu sein.

gionsgeschichtliche Lesebuch'. Mensching, der ein Gleiches mit dem vorliegenden Band unternimmt, wendet sich im Gegensatz zu den beiden erwähnten Werken nur an den Laien und will nur diejenigen Texte der einzelnen Religionen vermitteln, die ‚zum charakteristischen Leben der betreffenden Religion in unmittelbarer Beziehung stehen' und ‚zum lebendigen Wort der Religion, das über die Zeiten hin vernehmbar ist' gehören. Diese Absicht hat der Verfasser, der sich nur auf Sekundär-Literatur stützt, auch weitgehend erreicht. Die erklärenden Einführungen vor den einzelnen Abschnitten und die Anmerkungen sind für den nicht kundigen Leser eine gute Hilfe und im allgemeinen wurden gute deutsche Übersetzungen aus den schon bestehenden herausgesucht. Für die Antike, d. h. für Griechenland, da die römische Religion leider völlig außer acht gelassen wurde, scheint mir allerdings die getroffene Auswahl nicht repräsentativ zu sein; auf keinen Fall hätte Homer fehlen dürfen, und von den Tragikern hätten mehr und andere Stücke gebracht werden müssen, um ein wirklich eindrucksvolles Bild dieser in der Religionsgeschichte geradezu einzigartig dastehenden Religion zu bekommen. Auch ist es bedauerlich, daß für diesen Abschnitt nicht auf die Übersetzungen der großen deutschen Dichter zurückgegriffen wurde. Das nachbiblische Judentum bleibt leider völlig außer Betracht. Warum?

Clemens M. Bruehl.

C. G. Jung: Aion, Untersuchungen zur Symbolgeschichte mit einem Beitrag von Marie-Louise von Franz, Rascher Verlag, Zürich 1951, 561 pp.

Jungs neuste Untersuchungen sind ungemein erregend; erinnert sei u. a. an seinen Synchronizitätsbegriff, der geeignet erscheint, der parapsychologischen Forschung einen völlig neuartigen Antrieb zu geben. Im vorliegenden Band wird das Thema der Quaternität weiter verfolgt, über das Ref. sich in ZRGG. III, Heft 2 vom dogmatischen Standpunkt aus geäußert hat. Aus der Fülle neuer Gesichte sei die Untersuchung über das Fischsymbol herausgehoben: „Die astrologischen Fischeigenschaften enthalten ganz wesentliche Bestandteile des christlichen Mythos, nämlich erstens das Kreuz, zweitens den moralischen Gegensatz und die Trennung desselben in Christus und Antichristus, drittens den Sohn der Jungfrau, viertens die klassische Mutter-Sohntragödie, fünftens die Geburtsgefahren und sechstens den Retter und Heilbringer. Es ist daher nicht abwegig, wenn man die Benennung Christi als Fisch auf den damaligen Beginn des neuen Aeons der Fische bezieht". Die Geschichte der Fischsymbolik wird weiter verfolgt einschließlich der Alchemie.

Der zweite Teil befaßt sich mit der Passion der Hl. Perpetua und mit ihren Visionen. Diese werden archetypisch interpretiert: „So decken diese Visionen in einer eigenartig vollständigen Form die ganze unbewußte Situation der damaligen Menschheit, der heidnischen wie der christlichen, auf und zeigen jenen Konflikt, den die Christen empfanden, indem sie sich von dem in äußeren Objekten und in dem Stoff gebundenen Geiste loszureißen versuchten ... Vom psychologischen Standpunkt aus gesehen, erscheinen die Märtyrer in mancherlei Hinsicht sogar wie die tragischen unbewußten Opfer jener sich damals tief in der kollektiven Seelenschicht der Menschen vollziehenden Wandlung des Gottesbildes, dessen neue Form den nachfolgenden Aeon beherrschen sollte".

Werner Leibbrand.

Indien

Hermann Weller: Indische Lebensweisheit und Lebenskunst, aus den Quellen zusammengestellt, übersetzt und mit einem Nachwort versehen. Stuttgart und Weil der Stadt 1950, Walter Hädecke Verlag (Hädeckes Philosophische Reihe: Lebensweisheit der Völker), 293 pp.

Dr. Hermann Weller, der jetzt im Ruhestande lebende Honorarprofessor der Indologie an der Universität Tübingen, ist allen klassischen Philologen als Verfasser formvollendeter lateinischer Gedichte bekannt, für welche er mit mehreren Preisen ausgezeichnet wurde. Seine oft bewiesene Meisterschaft im Nachbilden indischer Verse

stellt das vorliegende Bändchen erneut unter Beweis. Es will eine Art von Chrestomathie sein, die auf knappem Raum charakteristische Proben aus der ganzen indischen Literatur bietet, beginnend mit den vedischen Götter-Hymnen und endigend mit Prosaschriften von Gandhi und Gedichten Tagores. Der Inhalt ist außergewöhnlich vielseitig, Lobgesänge und Zaubersprüche, Ritualschriften und Lebensregeln, philosophische Betrachtungen und buddhistische Predigten, epische Stücke, klassische Kunstpoesie und neuindische Volksdichtung, dazu auch kurze Erzählungen und Auszüge aus Lehrbüchern fügen sich zu einem eindrucksvollen Gesamtbild dreitausendjähriger indischer Geistesgeschichte zusammen. Ein gehaltvolles Nachwort zeichnet im Umriß die Geschichte des Gangeslandes und gibt wertvolle Erläuterungen zum Verständnis der übertragenen Texte. Ein erklärendes Namen- und Sachverzeichnis und ein sorgfältiges Begriffsregister beschließen das Buch, das seiner Anlage wie seiner Ausführung nach sich vortrefflich dazu eignet, den Laien in die Geisteswelt Indiens einzuführen.

Helmuth von Glasenapp.

Heinrich Zimmer, Mythen und Symbole in indischer Kunst und Kultur, Verlag Rascher u. Co., Zürich 1951, 282 Seiten, 71 Illustrationen.

Als erster Band der gesammelten Werke Heinrich Zimmers (1890—1943) erscheint die Übersetzung des Originalwerkes MYTHS AND SYMBOLS IN INDIAN ART AND CIVILIZATION. Der Herausgeber Joseph Campell hat mit Hilfe anderer Gelehrter die Notizen zu einer Vorlesung, die Zimmer im Wintersemester 1942 in New York hielt, überarbeitet, neu zusammengestellt, gekürzt, erweitert und so in ein geschlossenes Buch umgewandelt. Dem Übersetzer E. W. Eschmann ist es gelungen, die persönliche Eigenart der deutschen Sprache Zimmers weitgehend zu erfassen. Seine Wiedergabe indischer Begriffe ist hinsichtlich der Schreibung und des Genus nicht immer richtig. — Zimmer versucht, Indiens unermeßlichen Schatz an Mythen und Symbolen in seinen Hauptzügen zu überblicken und in einem gewissen Grad zu deuten. Die Quellen, aus denen er schöpft, wurden durch Joseph Campell und seine Mitarbeiter in mühevoller Arbeit ermittelt. Die literarische Hauptquelle bilden die Purânas, heilige Schriften, die einen großen Reichtum an Mythen und Symbolen enthalten. Die Werke der bildenden Kunst entstammen einem Zeitraum von über vier Jahrtausenden. Der vielgestaltige Reichtum der Quellen und die Vieldeutigkeit der in ihnen enthaltenen einzelnen Mythen und Symbole lassen der persönlichen Auswahl und Deutung des Verfassers weiten Spielraum. Die persönliche Eigenart der Auslegung Zimmers entspringt jedoch aus seinem starken eigenen Erleben des indischen Geistes. Fragwürdig erscheint seine Interpretation da, wo sie von den Vorstellungen moderner westlicher Psychologie her geschieht. Wo es Zimmer aber gelingt, die Begriffe des Ostens nicht „in die dem Westen gewohnten, beschränkenden Rahmen zu zwängen", wo er ihre „tiefe Fremdheit" bestehen läßt, da vermögen sie, „uns die unbewußten Beschränkungen zu zeigen, denen unsere eigene Annäherung an die Rätsel von Mensch und Sein unterliegt."

Günther Holzboog.

I. M. Spath „Yoga-Wege der Befreiung. Anleitung und Lehre." Zürich 1951, Origo-Verlag, 223 S. 8°.

Seitdem durch die Arbeiten von J. H. Schultz, C. G. Jung, E. Kretschmer u. a. der Yoga auf seinen psychologischen Gehalt untersucht und in seiner praktischen Bedeutung erkannt worden ist, mehren sich die Werke, welche bestrebt sind, uns dieses fremdartigste Erzeugnis indischen Geisteslebens näher zu bringen. Spaths Buch wird dem Bedürfnis nach einer Darstellung der Lehren des Yoga leider in keiner Weise gerecht. Denn hierfür fehlt ihm gleicherweise das erforderliche Wissen wie die notwendige Akribie. Das lehrt schon das unzulängliche Literatur-Verzeichnis, in welchem die aufschlußreichsten französischen und englischen Werke fehlen, und die saloppe Art des Zitierens ohne die notwendigen bibliographischen Angaben. Wie fremd Spath indischen Dingen gegenübersteht, zei-

gen die falschen Erklärungen indischer Worte, die er gibt (yoga 17, Hiranygarbha 18, Tantra 40, Manipûra 74); geradezu grotesk ist es, wenn er vom Linga (dh. sûkshma-sharîra), d. h. dem feinen Leib, der die Seele von einer Inkarnation zur andern begleitet, S. 215 schreibt: „er wird symbolisch als Phallus dargestellt", weil das Wort Linga (eig. Kennzeichen) auch in der Bedeutung Phallus verwendet wird, oder wenn er Mâyâ (Wunderkraft, Weltillusion) S. 15, 216 als Instrumentalis des Personalpronomens erklärt: „durch mich"" heißt aber im Sanskrit „mayâ (nicht mâyâ). Bei der Darstellung der indischen Lehren ist sich der Verfasser nicht darüber klar geworden, daß er hierbei wesentlich voneinander verschiedene Systeme mit einander entgegengesetzten Zielen durcheinanderbringt, bei seinen, hauptsächlich auf den Anschauungen Vivekânandas beruhenden Darlegungen wäre deshalb manches besser unberücksichtigt geblieben. Seiner indischen „Olla podrida" sucht Spath einen besonderen Geschmack zu verleihen, indem er gelegentlich jaspert, jungt und heyert oder eine Prise Astrologie oder Alchimie zusetzt. Ich kann nicht finden, daß die Yoga-Literatur durch dieses Werk eine Bereicherung erfahren hat. *Helmuth von Glasenapp*

A. Lehmann: Die sivaitische Frömmigkeit der tamulischen Erbauungsliteratur. Heimatdienst-Verlag, Berlin-Hermsdorf, o. J., 80 pp.

Vorliegende Arbeit, eine im Sommer 1947 zu Leipzig eingereichte theologische Dissertation, ist besonders wichtig durch die Übertragungen aus dem Devaram: wird hierdurch doch ein Teil der tamulischen Literatur meines Wissens erstmalig zumindest dem deutschen Leser erschlossen. Die Übertragungen sind in gutem Deutsch abgefaßt, die philologische Genauigkeit kann der Referent nicht beurteilen. Doch ist der gelehrte Verfasser ja schon seit langem durch seine schönen Übertragungen der Hymnen des Tayumanavar (Gütersloh 1935) bekannt. Im 2. Teil des Bändchens zeigt der Verfasser in kurzen Zügen die Bedeutung des südindischen Sivaismus auf.

Clemens M. Bruehl.

Gustav Schmalz: Östliche Weisheit und westliche Psychotherapie. Schriftenreihe zur Theorie und Praxis der Psychotherapie, Herausgeber Gustav Schmalz, Hippokrates Verlag 1951, Sttgt., 163 S.

Indische und chinesische Zeugnisse sollen in Übersetzung dem im Bereich der Psychotherapie Arbeitenden nahe gebracht werden. Manche Definierungen sind apodiktisch, so etwa diese: „Persuasion, wohlwollendes Heranreden an den Patienten u. Ä. aber ist weder große noch kleine Psychotherapie, sondern überhaupt keine". Persuasion ist immerhin von Dubois systematisch gelehrt worden, Heranreden ist zumindest eine Methode, die selbst Sokrates auf der Agora betrieb. Solche Historica können nicht einfach „überhaupt keine" sein. Ob, wie es dann weiterhin heißt, die Behandlung mit diesen Methoden als „Kunstfehler" zu gelten habe, ist recht fraglich, solange jede psychotherapeutische Methode in irgendeiner Weise ins Weltanschauliche, also Über-Wissenschaftliche hinausgreift. Daß die Psychotherapie mit der Philosophie nichts zu tun habe, ist geistesgeschichtlich zumindest radikal ausgedrückt angesichts der Tatsache des Katharsisbegriffs aus Poetik VI und Pol. VIII, angesichts der frühen Plato-Dialoge und der Tätigkeit der Sophisten (z. B. Antiphon, cf. Ref.).

Zu der Wertung der Texte kann mangels philologischer Kenntnisse des Ref. keine Stellung genommen werden. *Werner Leibbrand.*

Antike Religionen

Kurt Nassauer: Denker der hellenischen Frühzeit. Eine Monographie von K. N. mit auszugsweiser Wiedergabe der Quellen, zusammengestellt von Carl Huber. Civitas gentium. Quellenschrift und Monographien zur Soziologie und Kulturphilosophie. Herausgegeben von Max Graf zu Solms. Verlag Georg Kurt Schauer, Frankfurt a. M., 1948, 273 pp.

Zuerst muß festgestellt werden, daß der Verfasser unter hellenischer Frühzeit etwas anderes versteht, als man dies gemeinhin tut. Unter dem Begriff wird alles verstanden von der myke-

nischen Zeit und Homer bis zu den hellenistischen Philosophien, des Epikureismus, der Stoa u. s. w., schließlich bis herauf zu Marc Aurel. Die Absicht des Büchleins ist es, die antike Philosophie unter dem Gesichtspunkt der Soziologie darzustellen, ein Unternehmen, das recht fruchtbar werden könnte. Im vorliegenden Falle überschneiden und durchkreuzen sich jedoch immer und mehr als durch die Sache geboten die allgemeine Darstellung des jeweiligen philosophischen Systems und seines soziologischen Gehaltes. Es wäre erfolgversprechender, die Wechselwirkung zwischen den tatsächlichen sozialen Zuständen (die in dem Buche nur gestreift werden) und dem „soziologischen" Gehalt der philosophischen Schriften aufzuzeigen. Zu trennen wären auch die theoretischen Forderungen und die Darstellung von Zuständen. Zu all dem ist aber ein gründliches Quellenstudium an den Originalen nötig, einschließlich der Dichter und Historiker. Denn wenn richtig ist, was der Verfasser sagt, daß eine soziologische Behandlung vorsokratischen Denkens bisher kaum versucht wurde und daß selbst die des platonischen und nachplatonischen ungenügend ist (S. 5), ergibt sich von selbst, daß dies die erste Voraussetzung ist. Ein Arbeiten aus zweiter Hand und aus Übersetzungsliteratur genügt keineswegs.

Ungerecht wäre, wollte man bei einem Buch, das einen so ungeheuren Zeitraum umspannt, allzusehr an Einzelheiten Anstoß nehmen. Unbefriedigender ist, daß der soziologische Gehalt selbst der behandelten Schriftsteller zu kurz kommt. Homer wird auf zwei Seiten abgemacht und es geht kaum um etwas anderes als die Art des Gerichtes. Kein Wort über den Unterschied zwischen Ilias und Odyssee. Was hätte sich allein hier für die Fragestellung des Verfassers herausholen lassen! Auch Aristoteles kommt mit 6 Seiten, wozu noch 2 Seiten aus einem „Exkurs" gezählt werden können, zu kurz.

So instruktiv gelegentliche Vergleiche mit modernen Gedanken, vorsichtig und richtig angewandt, trotz aller grundsätzlichen Bedenken sein können, stören doch die Gleichsetzungen, wie sie hier geboten werden, sehr. „Liberaler Sozialist" ist der Sophist Lykophron (S. 65), Kallikles und Thrasymachos sind „antike Nietzsche" und Hippias von Elis ein „antiker Jacob Burckhardt" (S. 65); Kritias ist ein „antiker Hobbes" (S. 66), Empedokles Vorläufer „eines — wenn auch symbolisch verbrämten — Evolutionismus im darwinistisch-spencerschen Sinne, und somit der modernen Integrations- und Differentiationslehre in der Rechtsphilosophie" (S. 58) usw.

Diese, gelinde gesagt, Übertreibungen zeigen, daß hier nicht der Versuch gemacht wurde, die Antike als Epoche der Geschichte zunächst aus sich selbst heraus zu verstehen.

Im ganzen ist die Darstellung einerseits für Leute von Fach ohne den Reiz, neue Gedanken oder Aspekte zu finden, andererseits für Nicht-Fachleute zu summarisch, so daß sie ihnen höchstwahrscheinlich oft ein schiefes Bild vermittelt.

Das Buch ist ein mutiger Versuch eines Nicht-Philologen, in ein sehr schwieriges Gebiet einzudringen und es unter einem Blickpunkt zu betrachten, den die Philologen und Philosophen nicht genügend berücksichtigt zu haben scheinen. *Werner Eisenhut*

Pierre Grimal: Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine, Presses Universitaires de France, Paris 1951, 578 pp.

Vorliegendes Wörterbuch der griechischen und römischen Mythologie erfüllt in jeder Hinsicht das, was der Verfasser im Vorwort als Zweck und Aufgabe seiner Arbeit bezeichnet: ‚Ce dictionnaire n'a d'autre ambition que d'être un répertoire commode des légendes et des mythes le plus généralement cités ou utilisés dans la litterature antique'. (p. XI). Es ist verständlich, daß Grimal sich dabei auf seine Vorgänger (besonders Roscher und Rose) stützt und diese wo nötig ergänzt; erfreulich dabei ist es, daß endlich auch einmal die römische Mythologie, die sonst immer etwas vernachlässigt wurde, erschöpfend mit in Betracht gezogen wurde. Das Werk richtet sich an alle, die sich für die Antike interessieren: die einzelnen Artikel geben einen (teilweise ganz aus-

gezeichneten) Überblick über die betreffenden mythologischen Vorstellungen, zu jedem Artikel werden die Referenzen der wichtigsten griechischen und lateinischen Schriftsteller gegeben, die den Stoff behandelt haben, und manchmal werden auch moderne Spezialuntersuchungen angeführt. Der Referent hätte gerade dies Letztere gerne häufiger gesehen; beim Artikel ‚Ariadne' hätte auf keinen Fall die wichtige Dissertation von J. Meerdink, Amsterdam 1939, fehlen dürfen. Erklärungs- und Analysierungsversuche der einzelnen Mythen werden erfreulicherweise nicht gegeben, auch wäre das Werk dadurch wohl zu umfangreich geworden. Bedauerlicher ist es, daß Hinweise auf die antike Kunst und archäologische Funde fast gänzlich fehlen: mag auch die Deutung vieler Kunstwerke der Antike oft sehr schwierig sein, so gibt es doch gerade zur Mythologie genügend Darstellungen, deren Thematik und Beziehung zum Mythos gesichert ist. Für den nicht kundigen Leser wäre eine Unterscheidung und Trennung zwischen sicheren und unsicheren Quellen von großem Nutzen gewesen. Zwei Register (Namen und mythische Themen) beschließen das Werk, das mit einigen Vignetten nach griechischen Originalen geschmückt ist.

Clemens M. Bruehl.

Ostkirche

Benz, Ernst: Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart. (München-Freiburg, 1952, Karl Alber, XII und 421 Seiten, 18 Illustrationen).

Diese fesselnde und bedeutsame Arbeit stellt eine Art Lesebuch mit verbindendem Text dar, in dem die verschiedensten evangelischen Autoren in sehr geschickt und sorgfältig ausgewählten Stellen ihrer Schriften mit ihren Ansichten über die orthodoxe Kirche zu Wort kommen. B. hat es erfreulicherweise bewußt vermieden, das historische Material tendenziös im Sinne einer Theorie „des ökumenischen Fortschritts" oder einer „konsequent eschatologischen Sicht" (S. 388) zu vergewaltigen, selbst auf die Gefahr hin, daß sich nicht alles zu einer Einheit fügt. Gerade das gibt der Zusammenstellung jenen Hauch echten Lebens, der sie bis zur letzten Zeile durchweht. Ein Stück Kirchengeschichte der letzten 450 Jahre zieht hier unter einem besonderen Blickwinkel an uns vorüber mit ihren so verschiedenartigen und dann doch wieder zu Entwicklungsganzheiten sich vereinigenden Erscheinungen. Es kommen (fast ausschließlich deutsche) evangelische Theologen und Laien zu Wort, deren Urteile sich etwa zur Hälfte auf die griechische und die russische Kirche beziehen (die anderen Ostkirchen fehlen so gut wie ganz). Zweimal kommen auch Katholiken vor, deren Ideen für die Entwicklung der evangelischen Auffassung besonders bedeutend waren (v. Herberstein u. F. v. Baader).

Bedrückend ist das starke Vorherrschen kirchenpolitischer und politischer Gesichtspunkte, zumal in der Zeit vor der Franz. Revolution. Aus einem antirömischen Affekt heraus stimmte man der Unterwerfung der Kirche unter den Staat durch Peter kritiklos zu, während sich keine Sympathien für die Gottesfreunde um Nasedka und die Altgläubigen fanden. Der ungeheure Schade dieser staatskirchlichen Entwicklung wie die Richtigkeit des röm.-kath. Widerstandes dagegen werden verkannt oder verschwiegen. Freie Luft atmen wir erst mit Herder als dem Wortführer der Anliegen der Franz. Revolution, der endlich einmal nicht als Fachtheologe, sondern als einfacher Christ urteilt. Er stellt denn auch das Wesentliche wieder zum Richtmaß alles anderen auf: Christus und die christliche Sittlichkeit. Diese Einsichten werden wieder verdunkelt durch die Romantik, die in laizisierter Form bis heute das Bild der östlichen Kirche verfälscht, verstärkt durch baltische Ressentiments. Dennoch konnte seit der Revolution das echte religiöse Anliegen wieder Wurzeln fassen. V. Baaders „audiatur et tertia pars" wurde zum Keim der späteren ökumenischen Richtung, die in Beth, Heiler, Benz und Müller kulminiert. Das in dieser Richtung erreichte echte Verständnis der Orthodoxie ist ein überzeugender Beweis

christlicher Liebe und Wahrhaftigkeit. Allerdings wird über der tertia pars die secunda, ich meine die r.-kath. Kirche, arg vernachlässigt oder verkannt. (Rühmliche Ausnahme vor allem: Heiler).

Das Buch erweist auch, daß die Theologen aller Konfessionen nur allzuleicht einer Überschätzung der Dogmatik und kirchl. Organisation verfallen. — Die noch ungelösten Hauptaufgaben eines Ökumenismus erscheinen vor allem: entschiedenes Maßnehmen — nicht an der homogen aufgefaßten Hl. Schrift, sondern — an Christus selbst und schärfere Trennung des Weizens der reinen Religiosität von der Spreu im Grunde areligiöser, wenn auch theologischer Kräfte in den Konfessionen.

Der Hauptwert dieses so gehaltreichen Buches wird sein, daß es eine ganz neue Perspektive eröffnet und damit als ein fürderhin unentbehrliches Rüstzeug im interkonfessionellen und interkulturellen Gespräch anzusehen ist. *Reinhard Lauth.*

Wilhelm de Vries S. J.: Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart. (= Das östliche Christentum, Neue Folge, Heft 12.) Augustinus Verlag Würzburg 1951. 263 pp und eine Karte.

Von Bertold Spulers Buch „Die Gegenwartslage der Ostkirchen" (Wiesbaden 1948) unterscheidet sich das vorliegende nicht nur durch eine andere Gliederung und eine etwas stärkere Berücksichtigung der Vergangenheit der östlichen Kirchen, sondern auch vor allem durch die Perspektive, aus der die dargestellten Ereignisse und Entwicklungen gesehen werden. Sprach Spuler als Orientalist, der mit seinem Buch „eine Ehrenpflicht der Orientalistik gegenüber der christlichen Ökumene erfüllen" wollte (S. 9), so spricht de Vries, Professor am Päpstlichen Orientalischen Institut, vor allem als Katholik, dessen größtes Interesse bei der Beschäftigung mit der Ostkirche deren „Union" oder „Wiedervereinigung" mit Rom ist. Darum nehmen die Fragen des Zwistes dieser Kirchen mit Rom und der verschiedenen Unionen und Gruppen von Unierten einen manchmal unverhältnismäßig breiten Raum ein (so wird z. B. über die neueste Geschichte und Gegenwartslage der Orthodoxen Kirche in Griechenland auf 4½, dagegen über die ganz kleine Gruppe der unierten Griechen und ihre Auseinandersetzung mit der griechischen Staatskirche auf fast sieben Seiten berichtet, S. 152 bis 164).

Dabei zeigt sich die strenge dogmatische Bindung des Vf. nicht nur in seinen theologischen, sondern auch in seinen historischen Urteilen. Gehorsam der vom „Syllabus" Pius IX. geforderten Geschichtsanschauung (Satz 38) gibt er die Schuld an dem großen Schisma zwischen Ost und West fast ausschließlich dem Osten, und zwar vor allem dem östlichen Prinzip des Staatskirchentums oder dem Cäsaropapismus. Indessen läßt sich das byzantinische System der Beziehungen zwischen Staat und Kirche mit diesen Schlagworten nicht umschreiben; überdies hat dieses System auch im Abendland während des Mittelalters weitgehend geherrscht, und de Vries sagt gelegentlich selbst, daß es mehr zufällige historische Gründe waren, die das „Staatskirchentum" im Westen nicht haben aufkommen lassen (S. 22, 76). Auch im Westen hielt man den „Kaiser für den Gesalbten Gottes, der im Namen Gottes das Christenvolk regieren soll" (S. 62), und die Väter von Chalcedon hatten nicht so ganz Unrecht, wenn sie in ihrem 28. Kanon den faktischen Primat des Bischofs von Rom weniger auf den angeblichen Episkopat des Petrus als vor allem auf die politische Bedeutung der „ewigen Stadt" zurückführten (S. 28, 75). Und auch die Frage, ob der „Ehrgeiz der Patriarchen von Konstantinopel" (S. 75) so viel größer gewesen sei als derjenige der Bischöfe von Rom, läßt sich wiederum nur dann eindeutig entscheiden, wenn es d o g m a t i s c h gewiß ist, daß die Ansprüche des letzteren auf göttlichem Recht, die des ersteren aber auf Anmaßung beruhen. Letzte Ursache der Schismas waren doch weniger der „Cäsaropapismus" des Ostens oder die „in Konstantinopel herrschenden Vorstellungen des Staatskirchentums" (S. 78) (in Aachen herrschten nicht wesentlich andere!), noch auch der Ehrgeiz eines Photios, als vielmehr

das, was de Vries sehr treffend den „Reichsverrat" des Papstes Leo III. nennt (S. 77). Damit soll nicht gesagt sein, daß Leo III. nun „an allem schuld" sei, sondern nur, daß die Reduzierung der historischen Fragen auf das „östliche Prinzip" des „Staatskirchentums" der Breite und Tiefe der geschichtlichen Wirklichkeit nicht gerecht wird. Auch die Begriffe des „Östlichen" und „Asiatischen" sind zu unbestimmt, als daß sie sinnvoll zu einer Charakterisierung des byzantinischen Reiches verwandt werden könnten (S. 15, 76).

Schließlich darf auch nicht übersehen werden, daß der byzantinische Kaiser auch insofern kein Papst war, als er eben k e i n e „Allgewalt" besaß, „den Glauben seiner Kirche zu diktieren", wie de Vries behauptet (74); gerade der Bilderstreit beweist erstens: daß die byzantinischen Kaiser bei ihren dogmatischen Verlautbarungen stets bemüht waren, n i c h t „ex sese", sondern „ex consensu ecclesiae" zu sprechen; und zweitens: daß sie eben trotz ihrer angeblichen „Allmacht" nicht imstande waren, ihre der Tradition widersprechenden Anschauungen der Kirche gegen deren Willen aufzuzwingen. — Naiv und unhistorisch ist die schon bei Solovjev begegnende Behauptung, nach Überwindung des Ikonoklasmus habe man sich in Byzanz im Besitze der Orthodoxie sicher gefühlt und deswegen geglaubt, von nun an Rom nicht mehr nötig zu haben zur Reinerhaltung der Lehre. — In mancher Hinsicht unbefriedigend ist auch die Darstellung der russischen Kirchengeschichte, bei der der Vf. im wesentlichen der Konzeption seines Kollegen Ammann (in dessen „Abriß der Ostslawischen Kirchengeschichte", Wien 1950) folgt. Ich kann deswegen für diese Fragen auf meine eingehende Besprechung des Buches von Ammann in der „Theologischen Literaturzeitung", 1952, Nr. 7, verweisen. — Für die neueste Zeit ist die Berichterstattung zum Teil etwas ungleichmäßig (vgl. oben über Griechenland). Spulers Buch, obwohl früher erschienen, orientiert hier vielfach besser. Wenn über die „Beziehungen zur katholischen Kirche" im heutigen Jugoslavien berichtet wird, so kann der Leser doch wohl erwarten, etwas über die schweren gravamina zu hören, die vom jugoslawischen Staat gegen die katholische Kirche wegen der Ereignisse in Kroatien während des letzten Krieges erhoben werden. Aber davon ist mit keinem Worte die Rede; statt dessen wird auf mehr als einer Seite über die gescheiterten Konkordatsverhandlungen der 30er Jahre berichtet.

So ist die Arbeit des Vf. nach Anlage und Stoffauswahl in erster Linie eine Art Handbuch für Unionsfragen, geschrieben für Katholiken. Aber auch der in allgemeiner Weise an der Ostkirche und ihrer Geschichte Interessierte wird das stellenweise mit Wärme und Schwung geschriebene Buch auch neben der schönen Darstellung Spulers mit Nutzen lesen und als Nachschlagewerk benutzen können, nicht zuletzt um seiner reicheren Bibliographie willen.

Gleichzeitig darf hier auf eine seit Anfang 1952 im gleichen Verlag wie das besprochene Buch erscheinende Vierteljahrszeitschrift („Ostkirchliche Studien", hsgg. von Hermenegild Biedermann, Einzelheft DM 4,—, Jahresabonnement DM 15,—) hingewiesen werden, die schon in ihren ersten Nummern eine Fülle interessanter Arbeiten aus dem Gebiet der Ostkirche gebracht hat. *Ludolf Müller.*

Boris N. Menshutkin: Russia's Lomonosov, chemist, courtier, physicist, poet. Princeton, Univ. Press, 1952, 208 pp.

Der American Council of Learned-Societies hat vor einigen Jahren beschlossen, Hauptwerke der russischen Wissenschaft übersetzen zu lassen, um sie der westlichen Welt zugänglich zu machen. Diesem Plan verdankt die Übersetzung des Standardwerks über Lomonosov ihre Entstehung. Menšutkins Biographie ist die Summe einer lebenslänglichen Beschäftigung mit Lomonosov und erschien 1937. Die Übersetzung gibt eine Einleitung über M.s Forschungen und eine Bibliographie. Dem russischen Chemiker standen alle erreichbaren Quellen zur Verfügung. „Unsere erste Universität", wie Puschkin Lomonosov genannt hat, um seine Universalität zu kennzeichnen, erfährt allerdings nur in seinen naturwissenschaftlichen Forschungen

und Entdeckungen eine breitere Darstellung. Weder das Phänomen der einzigartigen, dem Kulturboden bislang fremden wissenschaftlichen Kapazität noch der Philosoph, Dichter und Historiker L. werden mit der notwendigen geistesgeschichtlichen Tiefenforschung erfaßt. Die nationalistischen Tendenzen, wie sie sich in der Fehde gegen die Lehre vom normannischen Ursprung Rußlands und in der Feindschaft gegen die fremden Akademiker äußern, sind nicht näher untersucht. Die Biographie ist wertvoll als nüchterne, exakte Darstellung des Lebens und des Werks Lomonosovs. Doch der wohl größte, gewiß universellste Kopf der Aufklärung in Rußland harrt noch einer ideengeschichtlichen Untersuchung, die ihn in die Entwicklung des russischen Geistes einreiht, gleichzeitig aber auch die fremden, insbesondere die deutschen Einflüsse erfaßt. *Erwin Hölzle.*

Geistesgeschichte

R. F. Merkel: Leibniz und China, Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1952, 8°, 40 pp.

R. F. Merkel hat bereits eine Reihe aufschlußreicher Arbeiten über die abendländische und besonders die deutsche Chinaforschung publiziert, die auch dem Sinologen Anregung geben, sich zu orientieren. Das Büchlein „Leibniz und China" gibt eingangs eine gedrängte Übersicht über die abendländischen Bemühungen um China vom 13. Jh. an. Dabei wird besonders die Bedeutung der Jesuitenmissionare hervorgehoben, die dem aufhorchenden Abendland zum ersten Male bestimmtere Kenntnisse über Sprache, Philosophie und Religion der Chinesen vermittelten. Der Jesuitenpater Grimaldi war es auch, der Leibniz's Interesse an China entscheidend förderte.

Die Beschäftigung des Philosophen mit der spärlichen Literatur über China, seine Begegnung mit Grimaldi, dem späteren Berater Kang-hi's, und der rege informative Briefverkehr mit den Jesuiten in China fanden schließlich ihren Niederschlag in der bekannten Praefatio zu den unter seiner Redaktion erschienenen „Novissima Sinica" und in einer Reihe von Aufsätzen — meistens Briefe — über Religion und Philosophie der Chinesen, die, bei der damaligen Quellenlage, ein erstaunliches Einfühlungsvermögen in chinesisches Denken bezeugen. Manchmal freilich unterschob er alten chinesischen Büchern sehr moderne Gedanken; so wollte er z. B. in den Tri- und Hexagrammen des I-king seine eigene binarische Arithmetik belegt finden und behauptete just, dieses mathematische Wissen sei den Chinesen im Laufe der Zeit verloren gegangen. Aus seinen Briefen ist aber auch ein eminent praktisches Interesse an China herauszulesen: er fragt darin nach wirkungsvollen Medikamenten oder Nutzpflanzen usw. zur eventuellen Belebung der europäischen Wirtschaft. Bei der Gründung der Preußischen Akademie der Wissenschaften hoffte er auf die Möglichkeit eines deutsch-chinesischen Kulturaustausches und, angeregt durch das Beispiel der Jesuiten, auf die Förderung einer „propagatio fidei per scientias".

Wenn Leibniz den Missionsgedanken so sehr betonte, wollte er doch nicht, daß die Missionare in einer „zerteilten Ecclesia" stünden. Leibniz hoffte damals, seine Réunionsbestrebungen auf einer höheren Ebene durchsetzen zu können. Die Mission sollte recht behutsam vorgehen und an die in China so vorzüglich ausgebildete natürliche Religion anschließen. Im Ritenstreit bekannte er sich darum auch zu der weitherzigeren Auffassung der Jesuiten.

Der Philologe wird erstaunt zur Kenntnis nehmen, daß Leibniz einen Vergleich der chinesischen Charaktere mit den ägyptischen Hieroglyphen darum ablehnte, weil die chinesischen Zeichen „... paroissent bastis sur des considerations plus intellectuelles, telles que donnent les nombres, l'ordre, et les relations" (S. 20). Auf den letzten Seiten der Schrift beweist Merkel den befruchtenden Einfluß, den all diese Studien, Bemühungen und Anregungen des großen Philosophen auf seine Mit- und Umwelt ausübten.

Abgesehen von den Zitaten ist die Transkription des Chinesischen uneinheitlich und fehlerhaft. So finden wir etwa die Schreibungen: Kanghi

(S. 5), Kangshi (S. 6), Kang-hsi (S. 7) und Kang-hi (S. 14). Auf S. 6 ist die Schreibung „Tschien-lung" unrichtig; vielleicht verdruckt für die heute seltene Schreibung „Tch'ien-lung". Gebräuchlicher sind: „K'ien-lung" (Haenisch u. a.), „Chien-lung" (Wade) oder „Tjiän-lung" (Lessing-Othmer). Der spiritus asper ist vielfach nicht gesetzt worden (vgl. S. 20 u. a.). Diese Mängel beeinträchtigen aber nicht den Wert dieses Büchleins. Merkel ist einer der besten Kenner dieser Materie. *Hans Steininger.*

Erich Auerbach: Vier Untersuchungen zur Geschichte der französischen Bildung. A. Francke AG. Verlag, Bern 1951, 127 pp.

In diesem Buch legt der Verfasser des großartigen Werkes „Mimesis" seine Arbeiten zur neuern französischen Literaturgeschichte vor. Die erste Abhandlung ('La Cour et la Ville') ist eine, in der Form geradezu klassische Studie über das französische Publikum des 17. Jahrhunderts. Das Mittelstück bilden die Arbeiten über 'Pascals politische Theorie' (der Staat als die böse Macht schlechthin) und 'Paul-Louis Courier', den berühmtesten Pamphletisten der Restauration, der sich mit gutem Grund als der Begründer des modernen Zeitungsstils bezeichnen läßt. Diese biographische Skizze über Courier ist ein wahres Kabinettstück. Die letzte Arbeit über 'Baudelaires Fleurs du Mal und das Erhabene' reizt — gerade wegen der bestechenden Interpretation — zum Widerspruch, denn das hoffnungslos Schreckliche wird von A. mit einer Ausschließlichkeit betont, die ihm in den Fleurs du Mal keineswegs zukommt.

Hellmut Diwald

Sören Kierkegaard Philosophische Brocken, Bd. X, 204 pp.; Der Begriff der Angst, Bd. XI—XII, 292 pp.; Erbauliche Reden 1844—45, Bd. XIII bis XIV, 236 pp. Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln 1952.

Von der neuen Kierkegaard-Ausgabe Emanuel Hirschs bei Diederichs liegen jetzt drei weitere Bände vor. Alles Wichtige und Lobenswerte über sie ist schon von mir in ZRGG IV, Heft 1, S. 88, geltend gemacht worden. Die Vorzüge dieser sprachlich viel flüssigeren, dabei aber auch exakteren Übersetzung, sieht der Leser sofort, wenn er sich die dänischen Originaltexte, Schrempfs und Hirschs Übersetzungen dreispaltig nebeneinander schreibt. Das Beste leistet Hirsch in der Übertragung der zahlreichen doppelsinnigen Worte im Dänischen, die der Sprachvirtuose Kierkegaard natürlich liebevoll gepflegt hat, aber auch in der Wiedergabe damaliger Kopenhagener Slangausdrücke, die bei Kierkegaard nicht fehlen. Sein Vorwort zu den sieben „Erbaulichen Reden" sagt Wesentliches über die musikalische Wirkung der Kierkegaardschen Sprache aus.

Besonders nützlich sind Hirschs gehaltreiche von viel gewissenhafter Kommentatorarbeit zeugende Anmerkungen, die im Fall der Philosophischen Brocken den polemischen Bezug auf Hegel (zumal Geschichte der Philosophie und Logik) deutlich machen, sowie die teilweise Abhängigkeit von des Philosophiehistorikers Tennemann damals verbreitetem Lehrbuch für die antike Philosophie. Philosophiegeschichtliches Interesse haben auch Übernahmen Kierkegaards aus einem Aufsatz des Rechtshegelianers Daub von 1836 in den Philosophischen Brokken, Anspielungen auf die Positionen der Linkshegelianer (Bruno Bauer, Feuerbach), im Begriff der Angst und Nachklänge der von ihm gehörten Berliner Vorlesungen Schellings im Wintersemester 1841/42 in beiden Schriften.

Als Probe für die keusch verhaltene Denkart und zugleich selbstironische Standortsreflexion des jungen Sören Kierkegaard — aber auch für Hirschs Übersetzung — gebe ich den Schlußpassus des (späteren) Vorworts zu den Philosophischen Brocken:

„Was nun meine Meinung ist? ... Niemand frage mich darnach, und nächst dem, ob ich eine Meinung habe, kann ja doch einem andern nichts gleichgiltiger sein, als welches meine Meinung ist. Eine Meinung haben ist mir zugleich zu viel und zu wenig, so setzt Sicherheit und Behaglichkeit der Existenz voraus, ebenso wie Weib und Kind haben das im Erdenleben tut, etwas was dem nicht vergönnt ist, der

Tag und Nacht in Fahrt sein muß, ohne doch sein sicheres Auskommen zu haben. Dies ist meine Lage in der Welt des Geistes, denn dazu hab ich mich gebildet und bilde ich mich, jederzeit leicht dahintanzen zu können in des Gedankens Dienst, soweit möglich Gott zu Ehren und zu meinem eigenen Vergnügen, verzichtend auf das häusliche Glück und die bürgerliche Achtung, auf die Gütergemeinschaft und freudenreiche Eintracht, wie das Haben einer Meinung sie gibt. — Ob ich nun Lohn dafür habe, ob ich nun als der, welcher dem Altare dient, selber esse von dem was auf den Altar gebracht wird? ... Das überlasse man mir; der, dem ich diene, ist gut genug, wie die Geldleute sagen, und auf andre Art gut als die Geldleute es meinen. Wollte hingegen jemand so höflich sein anzunehmen, ich hätte eine Meinung, triebe er gar die Liebenswürdigkeit so weit, diese Meinung anzunehmen, weil sie die meine sei, so tut es mir leid für seine Höflichkeit, daß sie einem Unwürdigen zuteil wird, und für seine Meinung, wenn anders er keine andre hat als die meine; mein Leben kann ich aufs Spiel setzen, mein Leben kann ich allen Ernstes zum Scherze machen — das eines andren nicht. Dies vermag ich, als das einzige, das ich für den Gedanken tun kann, ich der ich keine Gelehrsamkeit habe sie anzubieten, „kaum schon den Lehrgang zu einer Drachme, geschweige denn den großen zu fünfzig Drachmen" (Cratyllus). Ich habe nichts als mein Leben, und das setze ich stracks aufs Spiel, jedes Mal daß eine Schwierigkeit sich zeigt. Da geht der Tanz leicht; denn die Sicht auf den Tod ist eine flinke Tänzerin, jedweder Mensch ist mir zu schwer; und darum, ich bitte schön, ich bitte bei den Göttern: es fasse niemand eine Neigung zu mir, denn ich tanze nicht."

Hans Joachim Schoeps.

Christian Hartlich und Walter Sachs: Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1952, 191 pp.

Offenbarung als Selbsterschließung Gottes, die Geschichte als der Ort ihres Ereignisses, der Mythos als die Form ihrer Darstellung, die zu erfragende Weise der Erkenntnis und Aneignung des darin Beschlossenen — so dürften die wesentlichen Momente der Entmythologisierungsdebatte zu umschreiben sein. Die Verfasser liefern dazu, eine Preisaufgabe der Studiengemeinschaft der evangelischen Akademien lösend, einen Beitrag. Sie fragen, auf welchem Wege der Mythosbegriff in die Bibelwissenschaft eingedrungen ist. Dieses Mal ist es nicht D. F. Strauß, und auch nicht Hegel, die hier als erste genannt werden müssen. Vielmehr entstammt der Mythosbegriff der Religionsbetrachtung des Deismus. Für die moderne Verwertung ist er durch den Philologen Chr. G. Heyne ausgearbeitet, um klassische Texte zu erklären. Nach ihm ist der Mythos die vorwissenschaftliche Vorstellungs- und Ausdrucksform der Menschheit: A mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit (13). ... nihil gestum, nihil actum, in quo non dii interverirent (15).

J. G. Eichhorn hat 1779 Heyne'sche Auslegungsgrundsätze, besonders den Mythosbegriff in die Bibelauslegung, zumal die des AT, und hier wieder enger der Urgeschichte, übertragen. An ihn schließt sich eine ganze mythische Schule an, die in D. F. Strauß auch umfassend auf die Auslegung des NT übergreift. Die Anliegen dieser Schule: psychologisch-genetische Ableitung des mythischen Denkens aus der Geistesstruktur des vorwissenschaftlichen Menschen, Ablehnung der Akkommodationstheorie, Unvereinbarkeit des mythischen Weltverständnisses mit der natur- und geschichtswissenschaftlichen Erkenntnismethode, Abweisung der als Umdeutungsversuche verstandenen Allegorese, Tropologie und Typologie. Die Folgerungen entsprechen dem Ausgangspunkt: eine radikale Relativierung der biblischen Berichte, Einordnung in die religiöse Umwelt, Ausklammerung der Wahrheitsfrage („Aussagen über wunderbare und übersinnliche Geschehnisse .... sind prinzipiell unverifizierbar" 149), Ablösung des homo mythicus und der aetas mythica durch prinzipiell wissenschaftliches, unmythisches Denken.

Von den gefundenen Ergebnissen her versuchen die Verfasser, die Be-

deutung der Übernahme des Mythosbegriffes aufzuzeigen. So führen die letzten 15 Seiten unmittelbar in die Debatte unserer Tage.

Der Mythosbegriff läßt sich nicht umgehen, es sei denn, die Theologie könnte die mythisch dargestellten biblischen Inhalte als wahre und das heißt als mit einer äußeren objektiven Wirklichkeit übereinstimmende sicherstellen. Was in dieser Hinsicht bisher gegen die Übernahme des Mythosbegriffes ins Feld geführt ist, halten die Verfasser für nicht ausreichend und für unbegründet. Es reicht nach ihrer Meinung nicht aus, dem Gebrauch des Mythosbegriffes in der biblischen Hermeneutik das heilsgeschichtliche Denken der Bibel entgegenzustellen, oder ihm einen falschen Begriff von Erfahrung oder einer sich absolut setzenden Vernunft vorzuwerfen. Sie fordern aber eine sachangemessene hermeneutische Methode, die die mythische Form als die Hülle einer Wahrheit, „die nicht ein Gemächte des menschlichen Denkens ist", (164) beachtet. Der Name Bultmanns kommt in dem Buch nicht vor, aber es führt vor die Bultmannsche Fragestellung und gibt der Bemühung um die biblische Hermeneutik stärkste Impulse. *Jan Weerda.*

Dr. J. Sperna Weiland, Philosophy of Existence and Christianity. Kierkegaard's and Jaspers' Thoughts on Christianity. Van Gorcum & Comp., Assen 1951 (Philosophia Religionis, III). 144 pp.

Der Untertitel, nicht der Obertitel des Buches gibt an, was der Leser von ihm zu erwarten hat: keine Aufrollung der Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Existenzphilosophie (sie wird kaum berührt), sondern eine Untersuchung der Gedanken von Kierkegaard und Jaspers in Bezug auf ihre Christlichkeit. Diese Untersuchung wird mit Sachkenntnis und im wesentlichen mit den Mitteln protestantisch-theologischer Kritik durchgeführt. Man wird dem Verfasser recht geben, wenn er im Gegensatz zu der beliebten Eingliederung Kierkegaards in den Reigen modernistischer Philosophie die Christlichkeit seines Denkens betont — alle Wege seiner existentiellen Kritik führen zum Kreuze hin —, und wenn er auf der anderen Seite die Unvereinbarkeit der Jaspersschen Existenzphilosophie mit irgend einer in einem zulässigen Sinn als christlich zu bezeichnenden Position hervorhebt. Lebendig aber und bewegt wird die Kritik des Verfassers erst dort, wo er in eindringenden Analysen zu zeigen versucht, daß auch die „eristische Theologie" Kierkegaards in entscheidenden Punkten mit der christlichen Wahrheit, d. i. mit der Bibel, in Widerstreit gerät. Insbesondere richtet er seinen Angriff gegen den dialektischen Glaubensbegriff und gegen den Begriff der Freiheit bei Kierkegaard. Aber die Einheitlichkeit des Gesichtspunktes, unter dem die Kritik erfolgt, wird nicht deutlich genug, um ganz zu überzeugen.

Hellmut Kuhn.

Varia

Karl Ploetz: „Auszug aus der Geschichte", Bielefeld 1952, 24. Auflage, 1120 pp, *„Hauptdaten der Weltgeschichte"*, 27. Aufl. 1952, 270 pp, *„Geschichte des zweiten Weltkrieges"*, ebd. 1952, 160 pp. — *F. H. Rönnefarth: „Konferenzen und Verträge"*. Vertrags-Ploetz, ein Handbuch geschichtlich bedeutsamer Zusammenkünfte, Vereinbarungen, Manifeste und Memoranden. Teil II: 1493—1952, ebd. 1953, 445 pp. — Verlagsanstalt A. G. Ploetz, Bielefeld.

Die Aufgabe pragmatischer Geschichtswerke, insbesondere der eines A. G. Ploetz-Verlages, dessen seit Generationen zum unbedingten geistigen Rüstzeug jedes Geschichte Lehrenden wie Lernenden gewordenen Datensammlungen einen entscheidenden Brückenkopf im politischen Leben — nicht allein des historischen Studiums —, bilden, ist heute umfassender, dringender denn je. Das haben die letzten zwanzig Jahre deutscher Geschichte erwiesen.

Dazu vermag die Produktion des Ploetz-Verlages in hervorragender Weise beizutragen. Wie jede Neuauflage, haben auch diese neuesten Auflagen wesentliche Ergänzungen und Verbesserungen erfahren. Der „große Ploetz", das ist der „Auszug aus der Geschichte" (Ganzln. DM. 17.80)

wurde durch die Ergebnisse der jüngsten Forschung auf 1120 Seiten vermehrt, die Geschichte der Nachkriegsjahre wurde bis Ende 1951 hinzugefügt, wobei diese Abschnitte noch ausführlicher behandelt sind als alle anderen. Ein Resumé jedes Abschnittes, Seitenhinweise auf Parallelstellen lassen auch den in historischer Darstellungsweise Ungeschulten die großen Zusammenhänge leicht erkennen. (Einen willkommenen Auszug bringt überdies die „erweiterte Sonderausgabe: Geschichte des zweiten Weltkrieges"; (steifbr. DM. 4,20, Ganzln. DM. 4,90). „Der kleine Ploetz, Hauptdaten der Weltgeschichte" (kart. DM. 3,90, Ganzln. DM. 4,60) hat das Prinzip der Hinweise und Zusammenfassungen beibehalten, obwohl sein Charakteristikum neben der Kürze der Darstellung die (nahezu lückenlose) Datensammlung ist.

Nach langer und sorgfältiger Vorbereitung beginnen nun die wertvollen Zusatzbände zu erscheinen. Es sind: „Regenten und Regierungen der Welt. Ein internationales Nachschlagewerk über die Staatsoberhäupter und Regierungsmitglieder der neuen und neuesten Zeit." Herausgeber ist Prof. Dr. Bernhard Spuler. — Ein vielversprechender Zusatzband ist „Raum und Bevölkerung in der Weltgeschichte. Geographische und bevölkerungsgeschichtliche Voraussetzungen der Menschheitsentwicklung", an welchem der Bonner Historiker Prof. Kirsten und die Mitglieder der Sozialforschungsstelle der Universität Münster, Dr. Köllmann und Buchholz, arbeiten.

Dem pragmatischen Grundwerke am engsten schließt sich der „Vertrags-Ploetz" an: das ist die minutiöse Sammlung aller entscheidenden Verträge und Konferenzen. (Ganzln. DM 13,80). Es erschien — Helmut Rönnefarth stellte ihn mit souveräner Beherrschung der Materie zusammen — zunächst Band II, umfassend die Jahre 1492 bis 1952; beginnend mit der folgenreichen Demarkationslinien-Bulle Alexanders VI. (Borgia) „Intercetera divina" vom 4. Mai 1493, schließt dieses prächtige Unterstützungswerk jedes Historikers mit dem EVG-Vertrag (Dreimächteerklärung der USA, Großbritanniens, Frankreichs zum Vertrage mit der Bundesrepublik Deutschland) vom 27. Mai 1952.

Claus Goetz Mueller.

Richard Wagner: Leben und Schaffen, eine Zeittafel, Verlag der Festspielleitung Bayreuth 1952, 142 pp.

Die vorliegende „Zeittafel" hat ganz gewiß Vorgänger, so zum Beispiel in Ernest Newmans „Wagner as Man and Artist" aus dem Jahre 1924 (Tudor Edition 46, 373 ff). Was sie aber in besonderem Maße auszeichnet und über alle früheren Veröffentlichungen dieser Art erhebt, ist neben größerer Exaktheit im Einzelnen ihre Authentizität. Auf den neuesten Stand der Forschung gebracht, hat sie dank ihres Umfanges den weiteren unleugbaren Vorteil, daß sie sich wie eine Biographie lesen läßt. Legt man das Werk aus der Hand, ist man eigentlich nur darüber verwundert, daß es bisher in der unübersehbaren Reihe der Fachliteratur gefehlt hat — und das beweist vielleicht am besten seinen Wert.

Als „Bearbeiter" zeichnet Otto Strobel. Der gewaltigen Arbeit, die in diesem Buche steckt, wird man durch dieses Prädikat allerdings schwerlich gerecht. Die kritische Bearbeitung des umfangreichen Materials ist in Wahrheit eine Leistung von wissenschaftlichem Format. Und es soll Strobels Verdienst nicht schmälern, wenn darauf hingewiesen werden muß, daß das in Spalte 3 Gebotene nicht dem hohen Niveau der übrigen Aufstellungen entspricht; das hier mitgeteilte „Zeitgenössische aus Kultur und Geschichte", größtenteils den „Tabellen zur Musikgeschichte" Arnold Scherings entnommen, hätte entweder auf streng musikgeschichtliche Fakten oder solche Daten der allgemeinen Geistesgeschichte eingeschränkt werden müssen, die in irgendeiner — sei es auch ganz entfernten — Beziehung zu Leben und Schaffen des Bayreuthers stehen. Für eine solche Sichtung des Stoffes erscheint ja ohnehin heute kaum jemand so kompetent wie Strobel — schade deshalb, daß diese Gelegenheit versäumt wurde.

Aber dieser Einwand kann — wie gesagt — nur den Charakter einer

Randbemerkung haben. Denn ihren Zweck erfüllt diese Zeittafel vollauf, ja mehr als das: die drei sorgfältig angelegten Register machen sie für den Fachmann wie für den interessierten Laien schlechthin unentbehrlich. Es steht nur zu hoffen, daß dieses wertvolle Werk in der musikhistorischen Forschung wirklich schulemachend wirken möge.

Wenn trotzdem ein Wunsch offen bleibt, ja vielleicht durch die Lektüre dieses Werkes erst richtig geweckt wird, so ist es der nach einer Darstellung der geistigen Entwicklung Wagners. Ihr kann in Tabellenform natürlich nicht Rechnung getragen werden, und selbst die nun schon klassischen Bücher Newmans, immer noch die eigentlichen standard works der Wagner-Literatur, beheben diesen Mangel nicht. Dürfen wir nicht erwarten, aus derselben Quelle, die uns nun in so beispielhafter Weise das biographische Material erschlossen hat, über kurz oder lang mit einem solchen Werk umfassenderen Charakters beschenkt zu werden? *Hansgeorg Lenz.*

Rudolf Pannwitz, DER FRIEDE, Verlag Hans Carl Nürnberg 1950, 184 pp.

Nicht von den vielen, wohl aber von den wenigen und wichtigen, auf die es überall ankommt, wird Rudolf Pannwitz beachtet. Schriften wie „Krisis der europäischen Kultur" (1917), „Die deutsche Idee Europa" (1931) und „Der Friede" sind Zeichen einer intensiv geführten Kritik am politischen Geschehen dieser Jahre. Mit seinen Dichtungen sind sie mehr als nur Spiegel oder Chronik leidenschaftlichen Orientierungsdranges. „Der Friede" zentriert ebenso gewichtige wie grundsätzliche Erwägungen eines Mannes, der allen immer offenen Fragen entscheidenden Auftrieb zu geben weiß. In der Nachfolge Nietzsches und Ernst Jüngers („Der Friede" / „Über die Linie") setzt sich Pannwitz auch hier schon mit dem „Nihilismus" auseinander und macht mit Zusammenhängen bekannt, die aufzeigen, welcher Geschichtsprozeß uns bewußt sein sollte. Die Friedens-Schrift von Pannwitz müßte mit seinen Essays „Der Nihilismus und die werdende Welt" (1949—1951) zusammen gelesen werden. Oft genug ist Pannwitz verleugnet worden. Das „Castrum Peregrini" in Amsterdam bereitet ein Pannwitz-Heft vor, das vor allem seine Verbindung mit Albert Verwey und Karl Wolfskehl sichtbar machen wird.

Hans-Jürgen Seekamp.

Kurzreferate

Hans Urner: Die außerbiblische Lesung im christlichen Gottesdienst, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1952, 80 pp.

Diese von Wilhelm Stählin angeregte und schon 1946 abgeschlossene Arbeit untersucht aus den Quellen die umstrittene und schwierige Frage, welche außerkanonischen Glaubenszeugnisse im frühchristlichen Gottesdienst der einzelnen Kirchengebiete vorgelesen worden sind, was meist wohl vor der Predigt zu Erbauungszwecken geschehen sein dürfte. Bis zur Mitte des 5. Jahrh. kommen dafür in Frage die Märtyrerakten und Wundergeschichten, Synodalbeschlüsse und Verhandlungsprotokolle, Lehrschreiben (z.B. bischöfliche Osterfestbriefe), die Petrusapokalypse (nach Sozomenos um 430 in Palästina bei der Vorfeier des Osterfestes) und möglicherweise verschiedene apokryphe Apostelakten (z. B. Acta Pauli in Ägypten im 4. Jahrh.). Zahlreiche alte Streitfragen der Forschung, wie z. B. die Verlesung des A. T. im urchristlichen Gottesdienst und ob auch in den hellenistischen Gemeinden, werden vom Verfasser berührt, aber nur selten der Lösung näher gebracht. *H. J. Sch.*

Fritz Buri: Christlicher Glaube in dieser Zeit, Verlag Paul Haupt, Bern/Stuttgart 1952, 128 pp.

Verf. ist um die zeitnahe Neubegründung eines theologischen Liberalismus bemüht. Seine schon in früheren mehr historischen Arbeiten — darunter eine wichtige zum „Paulinismus" des Clemens Alexandrinus — bewiesene Schülerschaft zu Martin Werner und damit zur konsequenten Eschatologie Albert Schweitzers, wobei Christus zu einem engelhaften

Himmelwesen wird, bestimmt auch diese neue religiöse Zeitanalyse und Zeitkritik. Dem Atheismus — neben den biblischen Offenbarungsgedanken gerückt — wird nicht nur ein berechtigtes Anliegen zugestanden, sondern es werden sogar gewisse Ähnlichkeiten aufgedeckt. Zwischen orthodoxer Offenbarungstheologie und Nihilismus wird ein Weg zu steuern versucht; die lutherische Rechtfertigungslehre wird als unpaulinisch und unzulänglich angesehen, den Barthianern wird manche bittere Wahrheit gesagt. Bei allem Mühen um Zeitnähe und Anschaulichkeit ist aber der Verf. den abstrakten Begriffsschablonen noch nicht ganz entraten. *H. J. Sch.*

Theodor Steinbüchel: Mensch und Wirklichkeit in Philosophie und Dichtung des 20. Jahrhunderts. Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. Main, 1949, 78 pp.

Der Titel sagt alles über den Inhalt des kleinen Buches. In teils ausführlicheren, teils recht summarischen Darstellungen von Werken und Dichtern der heutigen Zeit wird zusammen mit einer philosophischen Einleitung versucht, gegen Negation und Nihilismus eine Hilfe zu geben. Aufgabenstellung und Lösung sind ebenso konventionell wie problematisch. Weder dem Menschen, noch der Wirklichkeit bekommt es gut, wenn sie über den theologischen Leisten geschlagen werden. Selbst heute nicht. *H. D.*

BEI DER REDAKTION ZUR BESPRECHUNG EINGEGANGEN:

Thieberger, R.: Der Begriff der Zeit bei Thomas Mann. Verlag für Kunst und Wissenschaft, Baden-Baden 1952, 102 pp.

Révész, G.: Talent und Genie / Grundzüge einer Begabungspsychologie. Sammlung Dalp, A. Francke A.G. Verlag, Bern 1952, 385 pp.

Hirzel, St.: Heimliche Kirche. Friedrich Wittig Verlag, Hamburg 1952, 343 pp.

Ebner, Ferd.: Das Wort und die geistigen Realitäten. Verlag Herder, Wien 1952, 361 pp.

Bultmann, R.: Glauben und Verstehen (2. Bd.). J. C. B. Mohr Verlag, Tübingen 1952, 293 pp.

Rathje, Joh.: Die Welt des freien Protestantismus. Ehrenfried Klotz Verlag, Stuttgart 1952, 527 pp.

Henry Corbin: Oeuvres Philosophiques et Mystiques de Shihabaddin Yahya Sehrawardi. Institut Franco-Iranien, Teheran 1952, 448 pp.

Basler Studien zur Rechtswissenschaft, Heft 34: Guido Kisch: Johannes Sichardus als Basler Rechtshistoriker. Helbing & Lichtenhahn, Basel 1952, 72 pp.

Karl Groos: Seele, Welt und Gott. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1952, 209 pp.

Ludwig Drees: Die Botschaft Toynbees an die abendländische Welt. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1952, 52 pp.

Fambach: Goethe und seine Kritiker. Verlag L. Ehlermann, Düsseldorf 1952, 480 pp.

Justus Streller: Zur Freiheit verurteilt. Ein Grundriß der Philosophie J. P. Sartres. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1952, 118 pp.

ZEITSCHRIFT
FÜR
RELIGIONS- UND GEISTESGESCHICHTE
Herausgegeben unter Mitwirkung von
W. F. ALBRIGHT (BALTIMORE),
E. BENZ (MARBURG), O. F. BOLLNOW (MAINZ),
M. SIMON (STRASBOURG), G. WIDENGREN (UPPSALA)
durch
HANS JOACHIM SCHOEPS, ERLANGEN
VERLAG: E. J. BRILL, LEIDEN-KÖLN
1953 V. Jahrgang Heft 3

DIE RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNG IN SKANDINAVIEN IN DEN LETZTEN ZWANZIG JAHREN*)

GEO WIDENGREN

I.

DIE SCHWEDISCHE FORSCHUNG

Unter den skandinavischen Ländern hat Schweden seit alters die religionswissenschaftliche Forschung besonders gepflegt, und es scheint darum angebracht, diese Übersicht mit der schwedischen Religionswissenschaft zu beginnen. Sie hat in Schweden wie auch anderswo zwei Wurzeln gehabt, eine theologische und eine humanistische, hauptsächlich philologisch-archäologische. Religionsgeschichtliche Untersuchungen betrieb schon der große Verfasser und Dichter Viktor Rydberg, der im Geiste der vergleichenden indogermanischen Mythenforschung sein Werk über germanische Mythologie in zwei

*) Abkürzungen: AO = Acta Orientalia; BiOr = Bibliotheca Orientalis; BJRL = Bulletin of the John Rylands Library; BWANT = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament; DVS = Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, „Skrifter" und „Meddeleser"; ERE = Encyclopaedia of Religion and Ethics; ET = Expository Times; GHÅ = Göteborgs Högskolas Årsskrift; HS = Horae Söderblomianae; HThR = Harvard Theological Review; HUCA = Hebrew Union College Annual; JAOS = Journal of the American Oriental Society; IBL = Journal of Biblical Literature; MO = Le monde oriental; NTT = Norsk Teologisk Tidskrift; OLZ = Orientalistische Literaturzeitung; RHR = Revue de l'Histoire des Religions; RoB = Religion och Bibel. Nathan Söderblom-Sällskapets Årsbok; SEÅ = Svensk Exegetisk Årsbok; SJFT = Svenska Jerusalemsföreningens Tidskrift; SMSR = Studi e Materiali di Storia delle Religioni; STK = Svensk Teologisk Kvartalsskrift; UUÅ = Uppsala Universitets Årsskrift; VS = Vetenskaps-Societetens i Lund, Årsbok; ZNW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.

Bänden 1886 und 1889 veröffentlichte. Die Zunft der nordischen Germanisten hatte jedoch für das großangelegte Unternehmen Rydbergs wenig Verständnis, und seine Resultate, die in unseren Tagen durch das Lebenswerk Dumézils gewissermaßen eine Ehrenrettung erfahren haben, blieben unbeachtet oder wurden abgelehnt.

Mit ganz anderer Beherrschung der technisch-wissenschaftlichen Methode und auf einem eng umgrenzten Gebiete wurde die religionsgeschichtliche Arbeit von dem klassischen Archäologen Sam W i d e betrieben. Schon 1893 veröffentlichte er seine „Lakonische Kulte" und hatte damit, sozusagen ex professo, die religionsgeschichtliche Forschung in Schweden eingeführt.

I.

Als der eigentliche Bahnbrecher der sogenannten allgemeinen Religionsgeschichte in Schweden hat aber Nathan S ö d e r b l o m zu gelten, der 1901 seine Dissertation „La vie future d'après le mazdéisme" in Paris in den „Annales du musée Guimet" herausgab. Söderblom kam von der Theologie her, betrachtete die Religionsgeschichte als ein Fach der Theologie und wollte die Religionsgeschichte exklusiv theologisch betreiben, in den Dienst der Theologie stellen und sie für die Theologie ausnutzen. Ein stark apologetischer Zug ist in seinen Schriften beinahe immer bemerkbar. Eine gewisse Zersplitterung zwischen theologisch und humanistisch betriebener Religionsgeschichte war auch in der Folgezeit immer spürbar. Die Lehrstühle an den zwei staatlichen Universitäten wurden auf Grund der Bemühungen Söderbloms den theologischen Fakultäten vorbehalten, wenn auch Religionsgeschichte in den philosophischen Fakultäten als ordentliches Fach studiert werden konnte. Nur an der Hochschule Stockholms wurde durch private Initiative eine Professur für Allgemeine Religionsgeschichte in der humanistischen Fakultät eingerichtet. Bei dieser Anordnung ist es im Wesentlichen geblieben, außer daß den philosophischen Fakultäten der Staatsuniversitäten in der letzten Zeit einige feste Lehrkräfte, wenn auch nicht Professoren, zur Verfügung gestellt wurden. Dazu kommt noch, daß sich die klassische Archäologie in Schweden fast immer, besonders durch M. P:son N i l s s o n in Lund, um die religionsgeschichtliche Forschung verdient gemacht hat; sie vertrat dadurch gewissermaßen innerhalb der philosophischen Fakultäten die Religionsgeschichte, wenn sie sich auch während der hier zu behandelnden Zeitspanne mehr anderen Aufgaben zugewandt hat. Ähnlich liegt es auch in solchen Disziplinen wie Sanskrit, Semitischen Sprachen und Nordischer Philologie, die früher

für die schwedische religionsgeschichtliche Forschung eine große Bedeutung gehabt haben. Die Aufgabe, die schwedische Religionswissenschaft zu repräsentieren, ist also heutzutage fast ausschließlich den Lehrstuhlinhabern der Religionsgeschichte zugefallen. Diese Entwicklung macht sich immer mehr bemerkbar. Daß dieses Verhältnis einen großen Verlust bedeutet, braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden. Andererseits kann man feststellen, daß die religionswissenschaftlichen Untersuchungen, die jetzt in Schweden publiziert werden, auch wenn sie in einer theologischen Fakultät vorgelegt werden, im allgemeinen einen ausgesprochen philologischen Charakter tragen, falls sie nicht die Religion der Naturvölker behandeln, wo sie ebenso selbstverständlich ein stark ethnographisches Gepräge zeigen. Zu bemerken ist noch, daß schwedische und überhaupt skandinavische Dissertationen nach Umfang und wissenschaftlicher Bedeutung deutschen Habilitationsschriften zu vergleichen sind.

Man darf heute behaupten, daß der alte Unterschied zwischen „theologischer" und „humanistischer" Religionsgeschichte in Schweden zum größten Teil als überwunden gelten kann. Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Verdienst hier hauptsächlich Tor Andrae zukommt. Die schwedischen Religionsgeschichtler von heute sind eben in erster Linie Religionswissenschaftler, nicht Theologen oder Humanisten[1]). Der allzu frühe Tod Tor Andraes bedeutete einen schweren Schlag für die schwedische religionsgeschichtliche Forschung. Als der unbestrittene Führer einer jüngeren Generation von Forschern hat er nicht nur in der Islamwissenschaft und auf dem Gebiete der semitischen Religionen einen großen und bleibenden Eindruck hinterlassen, sondern auch in der Religionspsychologie bedeutsame Arbeit geleistet. Die bewußte Konzentration seiner Forschung auf einige große Problemkomplexe hat seiner Leistung ein Gepräge seltener Geschlossenheit verliehen. Seine allgemeinen Positionen im Verhältnis zu den schwierigeren Problemen seiner Wissenschaft sind von seinen Schülern übernommen worden. Die allgemeine Haltung läßt sich kurz als eine anti-evolutionistische, die Gewichtigkeit des Hochgottglaubens anerkennende, die überragende Bedeutung der großen Persönlichkeiten scharf hervorhebende und auf die psychologischen Faktoren achtende Forschung kennzeichnen. Auf Quellenkunde und Sprachkenntnisse wird großes Gewicht gelegt, aber die Beweisführung wird grundsätzlich nicht auf einzelne philologische Daten, besonders nicht auf mehr oder weniger sichere Etymologien, aufgebaut[2]).

[1]) Vgl. G. Widengren: „Den vetenskapliga gärningen", „Tor Andrae in Memoriam", Stockholm 1947, S. 141 f.

[2]) Der prinzipielle Unterschied zwischen ihm und seinem jüngeren Freund H. S. Nyberg wird eben in dieser Hinsicht deutlich bemerkbar.

Wenn die Hervorhebung der „anti-evolutionistischen" Haltung einer jüngeren schwedischen Generation einem Außenstehenden vielleicht etwas unnötig schroff vorkommt, so möge man bedenken, daß Schweden lange Zeit hindurch als ein Reservat evolutionistischen Denkens schlimmster Art gedient hat. Das hängt teilweise damit zusammen, daß einige führende schwedische Religionshistoriker, wie z. B. Nilsson, von den Methoden und Problemstellungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts für ihr ganzes Leben bestimmt wurden[3]). Es war daher notwendig, den prinzipiellen Gegensatz scharf herauszuheben und eine Kritik der Methoden und Resultate der evolutionistischen Religionsgeschichte zu liefern. Der Referent veröffentlichte, sozusagen als Generalangriff auf die evolutionistischen Methoden, einen Artikel in der ethnographischen Zeitschrift „Ethnos" X/1945, S. 57—96, unter dem Titel „Evolutionism and the Problem of the Origin of Religion". In diesem Aufsatz wurden die evolutionistischen Auffassungen auf dem gesamten Gebiet der Kulturforschung, einschließlich der Religionsgeschichte, behandelt und kurz eine Musterung der den Evolutionismus kritisierenden Darlegungen vorgenommen, wobei natürlich die Religionsgeschichte ins Zentrum gestellt wurde. Insbesondere wurde versucht, die logischen und methodischen Schwächen der evolutionistischen Methode so scharf als möglich herauszuarbeiten. Im Anschluß an Goldenweiser wird besonders hervorgehoben, daß das methodische Prinzip des Evolutionismus auf einem Zirkelschluß basiert. Der Schluß der Beweisführung fällt ganz mit den Prämissen zusammen.

II.

Mit der — auch in der Archäologie vorgetragenen[4]) — Ablehnung der evolutionistischen Methode hängt zusammen, daß gewisse von dieser Forschung vernachlässigte Problemkomplexe in den Vordergrund getreten sind, vor allem der Hochgottglaube und das sakrale Königtum; Komplexe, die in den schwedischen, religionsphaenomenologisch angelegten Untersuchungen wiederholt behandelt wurden. In seinem Werke „Hochgottglaube im alten Iran" UUÅ 1938, versuchte der Referent, einerseits das Wesen des Hochgottes phaenomenologisch zu bestimmen, das im Anschluß an Pettazzoni als das eines typischen Himmelsgottes beschrieben wurde, wo-

[3]) Vgl. das religionsgeschichtliche „Testament" Nilssons: „Letter to Professor Arthur D. Nock on some Fundamental Concepts in the Science of Religion", HThR XLII/1949, No. 2 auch separat in italienisch, vgl. Anm. 32.

[4]) Vgl. A. Furumark: Några metod — och principfrågor inom arkeologien", „Från filosofiens och forskningens fält", Uppsala 1950, S. 168 ff.

bei über Pettazzoni hinaus der Charakter eines Schicksalsgottes, d. h. einer über Gut und Böse erhabenen Gottheit, herausgestellt wird, andererseits aufzuzeigen, daß auf dem altiranischen Gebiete die Hochgottypologie die verschiedenen Kulte dominiert habe. Die Existenz eines ausgeprägten Hochgottglaubens innerhalb einer antiken Religion wurde vom Verf. deshalb als sehr bedeutsam empfunden, weil die Gegner der prinzipiellen Wichtigkeit des Hochgottglaubens im religiösen Leben der Völker immer wieder erklärt hatten, daß der Glaube an ein höchstes Wesen unter den Naturvölkern[5]) den Einflüssen christlicher oder islamischer Missionstätigkeit zuzuschreiben sei. Dadurch, daß die Eigenschaften des Hochgottes als eines in das Leben des Volkes und des Einzelnen eingreifenden Schicksalsgottes vom Verf. aufgezeigt wurden, wollte er dem Gerede entgegentreten, daß der Hochgott nur ein „deus otiosus" sei, der sich nie in die Angelegenheiten der Welt und der Menschen einmische. Die Arbeit hat eine phaenomenologische Einleitung. Der Verf. war bestrebt, überall die phaenomenologischen Übereinstimmungen zwischen dem Hochgottglauben der afrikanischen einheimischen Religionen und dem altiranischen darzulegen. Im Einzelnen ist vieles veraltet, deshalb soll hier noch erwähnt werden, daß die bahnbrechenden Forschungen Dumézils das Wesen der iranischen Hochgötter nunmehr viel schärfer erfassen lassen[6]).

In einem schwedischen Werk „Religionens värld", Stockholm 1945, 2. Aufl. 1953, werden als Vergleichsmaterial nicht nur die Naturvölker in Afrika, sondern auch diejenigen Asiens, indogermanische Kulturvölker und die alten Völker in Ägypten und im vorderen Orient berücksichtigt. Hier konnte der Referent an die älteren — aber erstaunlich vernachlässigten — Forschungen von A. B. Cook, L. von Schroeder und sogar Darmsteter anknüpfen. Noch stärker als in der früheren Arbeit wird hier der Fruchtbarkeitsaspekt des Hochgottes hervorgehoben. Der ägyptische Abschnitt schließt sich an die bekannten Forschungen H. Junkers an. Eine willkommene Ergänzung bedeutet hier das Buch von M. Sandman-Holmberg: „The God Ptah", Lund 1946, worin die Verfasserin alles zugängliche Material zusammenstellt und auch den etwaigen Charakter als Hochgott erörtert. Das Resultat ist etwas schwankend. Einerseits orientiert die Verfasserin ihre Darstellung an den Problem-

[5]) Ich vermeide den irreführenden Terminus ‚primitive Völker". Leider ist auch „Naturvölker" im Gegensatz zu „Kulturvölker" keine glückliche Bezeichnung, da sie ja sicher auch eine Kultur besitzen. „Schriftlose Völker" wäre mehr adäquat.

[6]) Vgl. schon seine Besprechung in RHR 123 (1941), S. 206—14, der Arbeiten Nybergs und des Referenten.

stellungen der sich mit dem Hochgottglauben befassenden Forscher, andererseits zögert sie, Ptah als einen ausgesprochenen Hochgott zu bezeichnen, da sie besonders den uranischen Charakter des Ptah als einen von Anfang an integrierenden Teil seines Wesens in Abrede stellt. Sie beruft sich vor allem darauf, daß kein Text vor dem mittleren Reich Ptah als „Herrn des Himmels" erwähnt. Die Auseinandersetzung mit diesen Resultaten muß der künftigen Forschung vorbehalten bleiben.

Mit dem Hochgottglauben befaßt sich auch H. Ljungberg in seinen dem nordischen Gott Tor gewidmeten Untersuchungen, von denen bisher nur der erste Teil erschienen ist, „Tor. Undersökningar i indoeuropeisk och nordisk religionshistoria" I, UUÅ 1947. Der Verfasser, der Tor mit verschiedenen verwandten indogermanischen Gottheiten vergleicht, stellt sich entschlossen auf die Seite Pettazzonis wie des Referenten und sieht in Tor einen typischen Hochgott von uranischem Charakter, einen Blitz- und Donnergott, den man von einem Himmelsgott herleiten muß. Ferner werden die meteorologischen und psychologischen Voraussetzungen des Glaubens an einen Donnergott behandelt: Tor in der bildlichen Darstellung, Tor im Mythus; wobei sich Ljungberg an die moderne Deutung des Mythus als Komplement des Ritus anschließt. Mit Recht hat er auch die anfangs erwähnten Theorien Rydbergs wieder ans Licht gezogen.

In seinem religionsphaenomenologischen Werk „Religionens värld" hatte der Referent versucht, dem schwierigen Problem der Zersplitterung des höchsten Wesens (als mit dem Emporkommen des Polytheismus in Verbindung stehend) nachzugehen. Es wurde da die These aufgestellt, daß die kultischen Attribute des Hochgottes wenigstens in der römischen Religion den Ausgangspunkt für die Entwicklung der sogenannten „Spezialgötter" gebildet haben. Die Auffassung Useners wurde abgewiesen[7]). Dieselbe Problemstellung berührt der leitende Gesichtspunkt in der Arbeit H. Ringgrens, „Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East", Uppsala 1947. Wie der Titel angibt, behandelt der Verfasser den Prozeß, durch den sich die göttlichen Qualitäten und Funktionen zum hypostasierten Wesen entwickelt haben. Diese Arbeit umspannt das gesamte Gebiet der ägyptischen und vorderasiatischen Religionen[8]).

Unter den Aspekten des Hochgottes ist die Funktion als Fruchtbarkeitsspender eine besonders wichtige und wurde vom Referenten

[7]) Diese meine Auffassung berührt sich mit gewissen Aussagen in Nilssons „Geschichte der griechischen Religion", I, München 1941, 49, 363 ff.

[8]) Als Supplement erwähne ich die Schrift von Anthes, JAOS 72/1952, Supplement No. 14, „Die Maat des Echnaton von Amarna".

schon in „Hochgottglaube" berührt. Aber der wichtige Vorgang, durch den diese Fruchtbarkeitsfunktion sich zu einer selbständigen Gottheit entwickelt, wurde nicht mit einbezogen. Diese Lücke wurde z. T. von I. Engnell in seiner dem vorderorientalischen Königtum gewidmeten Dissertation „Studies in Divine Kingship", Uppsala 1943, ausgefüllt. Hier wurde mit großer Energie darauf hingewiesen, daß der vorderorientalische Hochgott sowohl Fruchtbarkeitscharakter als auch uranische Züge aufweisen kann. Mit dieser Einsicht wurde, wie der Referent hervorgehoben hat,[9]) gegen die Frazersche Auffassung von Fruchtbarkeitsgöttern als gewissen ins Göttliche erhobenen „Vegetationsdämonen" Stellung genommen. Insbesondere kann man Frazer vorwerfen, daß der sogenannte „Zölestifizierungsprozeß", den man gewöhnlich postuliert, um die uranischen Züge zu erklären, an sich vollkommen unverständlich bleibt und mit konkreten Beweisen nicht zu belegen ist. Denselben Vorwurf kann man gegen alle Zölestifizierungshypothesen geltend machen, wie z. B. die Rudra betreffenden[10]).

Mit dem Wesen des Hochgottes steht der Begriff der Heiligkeit in engem Zusammenhang. Im Anschluß an W. Baetkes bekannte Ausführungen in „Das Heilige im Germanischen" hatte der Referent in „Religionens värld" versucht darzutun, wie „heilig" etwas der Gottheit Geweihtes oder etwas von der göttlichen Sphäre Ausströmendes bezeichnet[11]). Nach dieser Auffassung ist „heilig" ein von Anfang an rein religiöser Begriff, der das zur göttlichen Sphäre Gehörende bezeichnet. Der Gegensatz zu einer älteren Forschergeneration, z. B. Söderblom, in dessen berühmtem Artikel „Holiness" ERE wir zuerst die unpersönlich gefaßte Heiligkeit und erst später die heilige Gottheit antreffen, tritt also besonders stark hervor. Die Abhängigkeit von Tor Andrae wäre hier hervorzuheben, der selbst die Auffassung Söderbloms abgelehnt hatte[12]). Dieselbe Grundauffassung liegt der kleinen Arbeit von Ringgren, „The Prophetical Conception of Holiness" UUÅ 1948, zugrunde. Der Verfasser gibt hier außer einem Kommentar zum Heiligkeitsbegriff der israelitischen Propheten auch zerstreute Bemerkungen zu den gemeinsemitischen Ausdrücken für heilig.

In engem Zusammenhang mit den Untersuchungen über das Wesen des Hochgottes stehen auch die in Uppsala betriebenen Forschungen über das sakrale Königtum. In der Dissertation des Refe-

[9]) Vgl. „Ord och Bild", 1944, 557, und „Religionens värld", 2. Aufl., 117 ff.
[10]) Ich denke hier an die auch von anderen Forschern kritisierte Arbeit von E. Arbman, „Rudra", Uppsala 1922, mit ihrer mißglückten These.
[11]) Vgl. den Artikel über „Heiligkeit in „Bonniers Konversationslexikon" 1942, wo eine mit Baetke übereinstimmende Grundauffassung angedeutet wurde.
[12]) In dem Werke „Nathan Söderblom in Memoriam", Stockholm 1931, 42 f.

renten, „The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation", Uppsala 1936 (revidierte Auflage Stockholm 1937) war oftmals von der Stellung des semitischen Königs im Kultus als Vertreter des ganzen Volkes die Rede. Die Arbeit „Hochgottglaube" behandelt besonders die sakrale Bedeutung des altiranischen Herrschers. Der Verf. hatte sich in diesen Arbeiten noch nicht den Methoden und der Terminologie der sogenannten britischen „Myth and Ritual School" angepaßt, was später in gewissem Umfang geschah. Dieser englischen Schule gelang es vorübergehend in den 30er Jahren, eine Arbeitsgemeinschaft interessierter Forscher aus den verschiedensten Disziplinen zu schaffen. Eine methodische Fundierung der künftigen Forschung wurde dadurch erreicht, daß H o c a r t in seinem Buche „Kingship" vor allem eine vollständige Typologie der Krönungszeremonien lieferte und ihre ideologische Bedeutung herausarbeitete. Der Alttestamentler H o o k e griff auf das Moment der panbabylonischen These von einer vorderorientalischen Einheitskultur zurück unter Benutzung der von Ruth B e n e d i c t verwendeten Terminologie und sprach von dem einheitlichen mythisch-rituellen Muster, „the Myth and Ritual Pattern", was für die Weiterentwicklung der Forschung sehr wichtig war. Dieses Muster, „Pattern", hat laut dieser Richtung den vorderorientalischen Religionen, einschließlich der israelitisch-jüdischen, das entscheidende Gepräge gegeben. Auch im Christentum suchte man, diese Spuren zu verfolgen. Durch die in der Ras Shamra gefundenen Texte erhielten diese Forschungen einen großen Aufschwung, denn diese Literatur schien weitgehend eine Sammlung rituell beeinflußter bzw. rein ritueller Texte zum Jahresfest zu sein. Bald war es möglich, eine bis in die einzelnen Wortlaute sich erstreckende Übereinstimmung zwischen den ugaritischen und gewissen Psalm- und Prophetentexten des A. T. festzustellen. Und diese Stellen waren eben solche, in denen man schon früher Anspielungen auf das israelitische Neujahrsfest hatte sehen wollen.

Die These von der vorderorientalischen Einheitskultur trat schon in der Arbeit des Referenten „The Accadian and Hebrew Psalms" zutage, obgleich der Verf. sich damals in das Gebiet der neuerschlossenen ugaritischen Literatur nicht hineinwagte. In der kleinen Monographie „Psalm 110" UUÅ 1941, wurde indessen unter Heranziehung des neuen Ras Shamramaterials das israelitische Krönungsritual und die Königsideologie im A. T. untersucht. In späteren Arbeiten des Referenten wurde auch das israelitisch-jüdische Königtum behandelt, darunter auch solch vieldiskutierten Probleme wie die Frage von Jahwe als einem sterbenden und auferstehenden Gott und seiner heiligen kultischen Ehe. Eine Zusammenfassung dieser

Arbeiten lieferte der Referent in seinen „Franz-Delitzschvorlesungen" in Münster 1952 über „Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum". Einige Untersuchungen, die auf das Gesamtgebiet der vorderorientalischen Religionen übergriffen, waren aber schon früher englisch publiziert worden. In der Monographie „The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book" UUÅ 1950, steht im Mittelpunkt des Interesses die Vorstellung von einem himmlischen Buch oder von göttlichen Schicksalstafeln, die der König bei seiner Himmelfahrt aus der Hand der Gottheit entgegennimmt, wobei er vom Gott „der Gesandte" genannt und mit einem Auftrag ausgesandt wird. Dieses Muster wird vom alten Mesopotamien durch die israelitisch-jüdische Religion, die samaritanisch-jüdische Gnosis, den Mandäismus bis in die arabische, hermetische Gnosis verfolgt. In einer sich im Druck befindenden Arbeit „Muhammad, the Apostle of God, and His Ascension", UUÅ 1953, wird dieselbe Idee im Islam behandelt.

Die Stellung des Königs als Hüter des Lebensbaumes im Paradies, als Besitzer eines Astes von diesem Baume als Szepter, ja, sogar als Inkarnation oder besser als Repräsentant dieses Baumes hat der Referent in einer kleinen Monographie „The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion", UUÅ 1951, behandelt. Dies Thema ist für die Einschätzung sowohl des mesopotamischen als auch des westsemitisch-israelitischen Königs als Repräsentant des jungen Fruchtbarkeitsgottes, des sterbenden und auferstehenden Gottes, von besonderem Gewicht.

Auch E n g n e l l stellte sich in seinen „Studies in Divine Kingship" entschlossen auf die Seite der Mythus- und Ritenforschung, suchte aber, die Arbeitsweise dieser Richtung mit den Methoden der älteren skandinavischen Schule, wie diese z. B. von Mowinckel und Pedersen vertreten wurde, in Einklang zu bringen. Er will alle Ras Shamratexte religiösen Inhalts als reine Ritualtexte deuten, eine Überspitzung der kultischen Betrachtung, die ziemlich allgemein abgelehnt wurde. Die als Einführung gebrachte Übersicht über das sakrale Königtum im vorderen Orient und Ägypten ist aber wegen gründlicher Berücksichtigung des englischen Zeitschriftenmaterials wertvoll. Der leitende Gesichtspunkt ist, daß der König mythisch und rituell den verselbständigten Fruchtbarkeitsaspekt des Hochgottes repräsentiert und eben darum als Fruchtbarkeitsgott verehrt wird.

Die nahe Verbindung von Mythus und Ritus als prinzipiell gefaßte Arbeitsmethode tritt auch auf einem ganz anderen Gebiet zutage, nämlich dem der indo-iranischen Religionen in den Arbeiten Wikanders (vgl. unten). Der Name W i k a n d e r ist auch deshalb in diesem

allgemeinen Zusammenhang von Gewicht, weil er als einer der wenigen schwedischen Forscher ein soziologisches Thema aufgegriffen hat. In der Dissertation „Der arische Männerbund", Lund 1938, gelang es ihm aufzuzeigen, daß der rituelle Hintergrund gewisser indo-iranischer Mythen die Annahme des einstigen Vorhandenseins derartiger religiös-sozialer Gesellschaften notwendig macht. Das eigentliche Wesen solcher Männerbünde wurde eifrig diskutiert, und man hat versucht, vor allem ihre soziale Funktion zu bestimmen. Wikander sucht (im Anschluß an Höfler), die religiös-„dämonischen" Charakterzüge herauszuarbeiten, scheint ihnen aber auch staatsbildende Kraft beizumessen. Unter Heranziehung einer Reihe von Wikander nicht benutzter Textstellen wollte der Referent in „Hochgottglaube" diese Bünde mehr als asoziale Faktoren angesehen wissen. Spätere Untersuchungen des Ref. über Ursprung und Wesen des altiranischen Feudalismus, die unter dem Titel „Feudalismus im alten Iran" in der Serie „Studia Ethnographica Upsaliensia" demnächst erscheinen sollen, scheinen aber Wikander in einer bestimmten Richtung recht zu geben: die Mitglieder des sowohl kultisch wie sozial fixierten Männerbundes wurden zu Gefolgsleuten des Fürsten und später zu Vasallen und Dienstmännern in feudalem Sinne[13]). Die nähere Analyse der von Wikander entdeckten indo-iranischen Genossenschaften führt zu Resultaten, die für das Aufkommen des abendländischen Feudalismus von grundsätzlicher Bedeutung sind und die den sakralen Ursprung vieler gesellschaftlicher Einrichtungen beleuchten können.

Religionssoziologische Gesichtspunkte sind auch für die kleine Dissertation F o r s b e r g s bestimmend gewesen. In „Une forme élémentaire de l'organisation cérémoniale", Uppsala 1943, hat der Verf. das dualistische Organisationsprinzip des Klanes herausgearbeitet, das sich darin äußert, daß die eine Hälfte beim Aufführen der Riten präsidiert, während die andere Hälfte assistiert. Diese Resultate sind auch für die eleusischen Mysterien verwertbar.

In einem kleinen Buch „Religion och gemenskap", Stockholm 1945, versucht Åke V. S t r ö m , verschiedene Typen religiöser Gemeinschaften und Genossenschaften zu analysieren und gelangt oft zu präziseren Resultaten als z. B. Wach. Ström verwendet hier oft die Vorarbeiten

[13]) Die Hauptresultate wurden schon 1949 in Prag bei den „Journées scientifiques d'orientalisme" im Juni vorgetragen, aber für die Publizierung im Archiv Orientalni nicht eingereicht. Vollkommen inkorrekt ist die Angabe in Archiv Orientalni XIX 1—2, S. 5, daß ich „traita de la maison iranienne". Über solch archäologische Kenntnisse verfüge ich leider nicht. Dagegen behandelte ich auch das feudale Haus, d. h. die Familie mit ihren Dependenzen. Das Material habe ich dann noch einmal durchgearbeitet und darüber an der Universität Hamburg 1952 einen Vortrag gehalten.

seiner umfangreichen Dissertation „Vetekornet", Uppsala 1944, die mit Hilfe der soziologischen Wissenschaft die Struktur der urchristlichen Kirchenbildung untersucht.

Eine andere religionssoziologische Bildung, das Kollegium der Kultpropheten, wurde von Haldar in seiner Dissertation „Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites", Uppsala 1945, gründlich, — aber nicht unter Benutzung religionssoziologischer Gesichtspunkte — behandelt.

Somit sind verschiedene Kategorien religiöser Organisationen von den jüngeren schwedischen Religionshistorikern untersucht: die Kirche[14]), das Prophetenkollegium[15]), der Klan[16]), der Männerbund[17]), wobei aber soziologische Gesichtspunkte nicht immer bestimmend waren.

Die religionssoziologische Forschung erhielt bedeutsame Anregungen durch die Arbeiten Dumézils. Insbesondere hat sich Wikander eng an Dumézil angeschlossen und versucht, dessen Untersuchungen auf indo-iranischem Gebiet weiterzuführen, worüber unten zu berichten sein wird. Auch der Referent hat für seine Forschungen über die religiös-politischen Institutionen des alten Iran viel von Dumézil gelernt. Dies trifft auch auf eine Arbeit von Olerud zu, die wir im Zusammenhang mit der griechischen Religionsgeschichte erwähnen werden.

Daß die hier skizzenhaft wiedergegebenen Gesichtspunkte und Methoden der neueren schwedischen Religionsgeschichtlichen Forschung von der älteren Generation nicht mit ungeteiltem Beifall aufgenommen wurden, liegt auf der Hand. Als Vertreter dieser älteren Forschergeneration ist Nilsson mit einem Plaidoyer vor die Öffentlichkeit getreten. Da diese Erklärung aber einen Bericht über die Prinzipien darstellt, die ihn bei seinen bekannten Untersuchungen in der griechischen Religionsgeschichte geleitet haben, scheint es richtiger, diese interessanten Ausführungen für die Berichterstattung über das, was von schwedischen Forschern für die griechische Religion geleistet worden ist, zurückzustellen.

Eine in der skandinavischen und vor allem in der schwedischen Forschung lebhaft diskutierte phaenomenologische Frage ist das Verhältnis zwischen mündlicher und schriftlicher Überlieferung. Nyberg hatte sich in seinen „Studien zum Hoseabuche", UUÅ 1935,

[14]) Vgl. J. Wach, „Sociology of Religion", London 1947, 141—156.
[15]) Vgl. J. Wach, a. a. O., 349 f., wo aber die neueren Forschungen gar nicht berücksichtigt sind.
[16]) Vgl. J. Wach, a. a. O., 70—88.
[17]) Vgl. J. Wach, a. a. O., 97—107.

folgendermaßen darüber geäußert: „Die Überlieferung ist im Orient selten eine rein schriftliche; sie ist überwiegend eine mündliche. Die lebendige Rede spielte von jeher und spielt immer noch im Orient eine größere Rolle als die schriftliche Darstellung. Fast jeder Niederschrift eines Werkes ging im Orient bis in die jüngste Vergangenheit hinein eine längere oder kürzere mündliche Überlieferung voraus, und auch nach der Niederschrift bleibt die mündliche Überlieferung die normale Form für die Fortdauer eines Werkes. Das gilt sogar für den Koran, der in noch strengerem Sinne als irgend eine andere Offenbarungsurkunde ein Buch ist." Auf Grund dieser allgemeinen Überlegungen kam er betreffs der alttestamentlichen Literatur zu folgendem Resultat: „Nach assyrischem Vorbilde wurden offizielle Annalen geschrieben; möglich, daß auch gesetzliche Texte von größerer Bedeutung schriftlich fixiert wurden. Aber die konkrete Geschichtsüberlieferung, die epischen Erzählungen, die Kultlegenden, zweifelsohne auch im allgemeinen die Gesetze, müssen wesentlich mündlich tradiert worden sein ... Die Vorgeschichte des atl. Stoffes war somit überwiegend eine mündliche."

Mit dieser Programmerklärung wurde eine Periode eifrigster Beschäftigung mit diesem Problem eingeleitet. In Norwegen nahmen Birkeland und später Mowinckel die Gedanken Nybergs auf, in Schweden hat Engnell die programmatischen Worte Nybergs überspitzt, siehe z. B. „Gamla Testamentet", Stockholm 1945, und „The Call of Isaiah"[18]). Voraussetzung aller dieser Epigonen Nybergs war die Hypothese, daß die arabische Literatur hier als Prototyp der orientalischen par excellence zu gelten habe, und daß eben diese Literatur lange eine rein mündliche war, ehe sie niedergeschrieben wurde. In dem Buche des Referenten „Literary and Psychological Aspects" UUÅ 1948, wurde aufgezeigt, daß eine solche Auffassung der geschichtlichen Wirklichkeit gar nicht entspricht. Sie trifft auch nicht für die atl. Literatur zu, wo wir tatsächlich nur von schriftlicher, nicht von mündlicher Überlieferung lesen. Der Fehler der Nybergepigonen kommt daher, daß Nyberg ganz allgemein vom „Orient" sprach, einem Orient, wo die mündliche Überlieferung vorherrschend war. Dabei sprach er aber erstens vom Rezitieren einer schon schriftlich fixierten Offenbarung, zweitens wurde die parsische Rezitierungsweise zugleich mit dem Koran als Beweis für eine mündliche Überlieferung angeführt, womit Nyberg also die indo-iranische Kultur mit in die Diskussion einbezog, drittens sagte er: „Auf primitiveren Kulturstufen ist die Schrift noch kein

[18]) Dazu noch einige Artikel in „Bibliskt Uppslagsverk" II, Gävle 1952.

geeignetes Mittel, der Nachwelt Erzählungen und Gedichte zu vermitteln; das primitive Gedächtnis ist viel zuverlässiger."

Wie wir sehen, werden hier verschiedene Tatsachen durcheinandergeworfen. Erstens müssen wir natürlich Rezitieren und Überliefern auseinanderhalten. Zweitens müssen wir — wie Wikander hervorgehoben hat[19]) — im Orient das indo-germanische mündliche Überlieferungswesen scharf von der vorderorientalisch-ägyptischen Schreiberkultur unterscheiden. Drittens hat Nybergs Anwendung des Wortes „primitiv" ihn irregeführt. Die vorderorientalischen Hochkulturen sind alles andere als „primitiv", sie sind eben Hochkulturen, weil sie das wichtigste Merkmal einer Hochkultur, die Schrift[20]) besitzen. Und was die Zuverlässigkeit des „primitiven" Gedächtnisses betrifft, so ist diese hier weit überschätzt. Das mündliche Überliefern einer religiösen Tradition bedarf tatsächlich eines harten Trainings, das nur durch eine straff organisierte Priesterschaft möglich ist — wie Wikander richtig gesehen hat.

III.

Unsere Übersicht über die einzelnen Gebiete beginnen wir mit den Religionen der Naturvölker. Hier ist besonders Afrika zu behandeln. Das kommt daher, daß in Uppsala ein besonders nahes Zusammenwirken zwischen dem Referenten und S. Lagercrantz, dem Vertreter der allgemeinen Ethnographie und Afrikaspezialisten, besteht, da beide Schüler Andraes gewesen sind. Diese Zusammenarbeit hat sich in der von Lagercrantz geschaffenen und von ihm zusammen mt Å. Campbell und dem Referenten herausgegebenen Serie „Studia Ethnographica Upsaliensia" ein Organ geschaffen.

Das Problem des sakralen Königtums hat auch auf afrikanischem Gebiet eine wiederholte Behandlung gefunden. So gab Irstam schon 1944 als Uppsaladissertation sein bekanntes Buch „The King of Ganda" heraus (publiziert in Stockholm). Mit Ganda als Ausgangspunkt wird beinahe das gesamte afrikanische Material, das die Einrichtung des Königtums betrifft, einbezogen. Mit den von Lagercrantz in seinem großen Werk „Contribution to the Ethnography of Africa", Uppsala 1950, gelieferten Zusätzen und Berichtigungen besitzen wir nunmehr eine Übersicht über das sakrale Königtum in Afrika. Einige Gesichtspunkte und Notizen findet man auch in der Arbeit des Referenten „Hochgottglaube im alten Iran" und in „Religionens värld."

[19]) Leider hat er seine Untersuchungen noch nicht publiziert; vgl. aber Widengren „Religionens värld", Stockholm 1953, Kap. 14.

[20]) Vgl. F. Graebner, „Das Weltbild der Primitiven", München 1924, 107 f. Kontrastiere die Naturvölker!

Zwei andere Uppsaladissertationen behandeln ebenfalls Fragen der afrikanischen Religionsgeschichte. So T e g n a e u s in „Le héros civilisateur", 1950, der das Material zum afrikanischen Heilbringer zusammengetragen hat[21]), und A b r a h a m s s o n in „The Origin of Death", 1951, der die Mythen vom Ursprung des Todes sammelte und analysierte. Soeben erscheint eine vierte Arbeit von S i c a r d, Ngoma Lungundu, „Eine afrikanische Bundeslade", 1952, eine Untersuchung, die für die Bantureligion sehr wichtiges Material liefert.

Zusammenfassend kann man sagen, daß diese bisher auf dem afrikanischen Gebiete publizierten Untersuchungen ihre Stärke mehr darin haben, sorgfältige Materialsammlungen zu sein, als daß sie die Probleme scharf ins Auge fassen. Sie fordern daher Fortführung.

Der Vollständigkeit halber nennen wir außerhalb Afrika O h l m a r k s „Studien zum Problem des Schamanismus", Lund 1939, worin der Verf. als ein Vertreter der bekannten Hypothese einer arktischen Hysterie als Grund des Schamanismus auftritt[22]). Ohlmarks hat auch eine nachgelassene, schwedisch geschriebene Arbeit von F. B r i e m, „Religionens tröskel", Stockholm 1949, herausgegeben.

Dem Gebiete der Religionen der schriftlosen Völker ist, wenigstens zum größeren Teil, das Buch von E h n m a r k, „Anthropomorphism and Miracle", UUÅ 1939, zuzurechnen, das von der homerischen Literatur ausgeht, dann aber eine Menge Material über die Naturvölker liefert. Die These des Verf., daß in den Mythen natürliche und übernatürliche Elemente vermischt sind, hat wohl als selbstverständlich zu gelten. Wertvoll ist die einleitende Übersicht über die Lage der Mythenforschung. Das Resultat berührt sich nahe mit dem seines Lehrers Arbman in „Mythic and Religious Thought" in DRAGMA, Festschr. M. P. Nilsson 1939. Hier wird noch mit dem Begriff „primitives Denken" operiert; von dem in der modernen Forschung energisch verfolgten Zusammenhang zwischen Mythus und Ritus verspürt man nichts.

Endlich sei hier noch das Buch von S u n d k l e r erwähnt, „Bantu Prophets", Lutherworth Press 1948. Dies ist ein Versuch, den interessanten Synkretismus in Südafrika zwischen Christentum und Bantureligion zu behandeln. Leider mangelt einerseits dem Verfasser die religionsgeschichtliche und -soziologische Schulung, andererseits ist

[21]) Es sei hier verwiesen auf C. H. B e c k e r, „Leo Frobenius und die Brille des Islam", wiedergedruckt in „Islamstudien" II, 1932, der gezeigt hat, wie der Ifa- (Fa) Dienst von der arabischen Geomantik vollkommen abhängig ist, eine dem Verf. leider unbekannte Untersuchung.

[22]) Vgl. für den wissenschaftl. Wert solcher Hypothesen die gründlichen und aufschlußreichen Arbeiten von M. E l i a d e, „Le chamanisme", Paris 1951, und RHR 1946, 5—52.

er nicht von wissenschaftlichen, sondern von missionarischen Gesichtspunkten geleitet. Der wissenschaftliche Ertrag ist also nicht groß.

Von Afrika und den Naturvölkern im allgemeinen gehen wir zur ägyptischen Religion über. Die Arbeit Sandman-Holmbergs über Ptah wurde bereits erwähnt. Die Verfasserin hatte früher in der Sammlung „Bibliotheca Aegyptiaca" einen Sammelband hieroglyphischer Texte „Texts from the Time of Akhenaten", Brüssel 1938, veröffentlicht, worin die religionsgeschichtlich so wichtigen Quellen der Amarnazeit in zuverlässiger Ausgabe zugänglich sind. Einen kleinen Aufsatz schrieb Säve-Söderbergh schwedisch in RoB IX/1950 „Några egyptiska nyårsfestföreställningar", Beiträge zum Verständnis des Neujahrsfestes.

Auf altorientalischem Gebiet wurde im Zusammenhang mit den Prinzipfragen schon einiges angegeben, nämlich die Arbeiten von Engnell, Haldar, Ringgren und dem Referenten. Typisch für diese Untersuchungen ist, daß sie das altorientalische Material im allgemeinen in Verbindung mit der israelitischen Religion behandeln und daß diese eigentlich im Blickpunkt der Untersuchung steht. Hier ist auch Haldars „Studies in the Book of Nahum" UUÅ 1946, und „The Notion of the Desert", UUÅ 1950, zu gedenken, der dem mythisch-rituellen Hintergrund gewisser alttestamentlicher Texte nachgeht. Leider ist es dem Verf. nicht immer gelungen, wirklich überzeugende Resultate zu erzielen.

Zu einem großen Teil gehört der altorientalischen Religionsgeschichte auch die Arbeit des Referenten „Mesopotamian Elements in Manichaeism", UUÅ 1946, an. Wie der Titel besagt, wird hier versucht, das mesopotamische Erbe im Manichäismus herauszuarbeiten. Dabei kommt er zu dem Resultat, daß der manichäische Erlösungsmythus sich wie ein Kommentar zu den verschiedenen Akten des Tammuzmythus verstehen läßt, wobei die Deutung von der iranisch-gnostischen Weltanschauung bestimmt ist. Das Kapitel über den Erlöser als Baum des Lebens erhält in „The King and the Tree of Life" eine altorientalische Ergänzung. Zu den Ergebnissen der Arbeit gehört, daß die Existenz einer vorchristlichen mesopotamischen Gnosis als wahrscheinlich herausgestellt wird, die auch im Mandäismus greifbar ist[23]). Dieses Resultat wird durch T. Säve-Söderbergh, „Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book", Uppsala 1949, be-

[23]) Als Ergänzung sei hier auf W. Baumgartner, „Zur Mandäerfrage", HUCA XXIII/1950-51, 41—71, verwiesen, wo die babylonischen Elemente im Mandäismus auch eine lexikalische Analyse bekommen. Einige Nachträge und Berichtigungen zu „Mesopotamian Elements" hoffe ich, in einer demnächst erscheinenden Arbeit über die sog. „Lauteren Brüder" publizieren zu können.

stätigt. Der Verf. konnte hier vor allem durch metrische Untersuchungen aufzeigen, daß die koptischen manichäischen sogen. Thomaspsalmen sich nur als Bearbeitungen mandäischer oder „prämandäischer" Originaltexte verstehen lassen; denn nur durch Vergleiche mit entsprechenden mandäischen Textstellen werden Lücken in den koptischen Texten ausgefüllt und Mißverständnisse in der koptischen Übersetzung berichtigt. Durch dieses bahnbrechende Ergebnis wird das Gros der mandäischen Texte auf einmal bis 250 n. Chr. hinaufdatiert. Somit haben wir für die leitenden mandäischen Motive, die alle in den Thomaspsalmen wiederkehren, einen festen Terminus ante quem gewonnen. Der Terminus a quo bleibt aber noch festzustellen.

Wie gesagt geht in Uppsala die Erforschung der altorientalischen Religion Hand in Hand mit der Behandlung der israelitisch-jüdischen Religion. Die schon erwähnten altorientalischen Arbeiten von Engnell, Haldar, Ringgren und dem Referenten kommen also auch hier in Betracht. Diese sozusagen „altorientalische" Periode wurde durch die Dissertation des Referenten „The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation" eröffnet und dann mit einer Reihe schwedisch und englisch geschriebener Monographien und Aufsätze fortgesetzt, die meistens in RoB, HS und UUÅ erschienen sind. Das Hauptinteresse wird hier dem König als Leiter des Staatskultus, als Hohepriester, als Vertreter der Gottheit am Neujahrsfeste und als „Erlösergestalt", ebenso wie seiner Krönung gewidmet. Der König wird ferner als „Gesandter" Gottes, als Offenbarungsträger und Inhaber der göttlichen Weisheit gesehen, als der Sohn und Auserwählte Gottes, als der leidende und siegende „Knecht Jahwes".

Letzteres Thema wurde von Engnell in „The Ebed Yahweh Songs and the Suffering Messiah in ‚Deutero-Isaiah'", BJRL 31/1948, behandelt. Hier wird der Gottesknecht durch eindrucksvolle Vergleiche mit der „Tammuzgestalt" erklärt und die „Tammuzzüge" als in der Person des sakralen Königs inhärent existierend erklärt. Ein charakteristischer Unterschied in den Arbeiten des Referenten und Engnells: der Referent versucht, vor allem die Texte zu analysieren, von denen wir mit einiger Sicherheit behaupten können, daß sie vom Herrscher handeln, und geht dann zu unsichereren Texten über; Engnell dagegen zieht sehr oft solche Texte heran, in denen er „disintegrierte" oder „demokratisierte" Königstexte sieht. So z. B. in der Monographie „The Call of Isaiah", Uppsala 1949, und „Abel och Kain", SJFT XLVI/1947. In Jes. 6 sieht Engnell ein demokratisiertes Königsritual und findet in Eva ursprünglich die Muttergöttin und in Abel und Kain den sakralen König als Vertreter des sterbenden Gottes und

den Priester, der ihn rituell zu erschlagen hatte. Alles dies ist, wie die Kritik hervorgehoben hat, ziemlich spekulativ[24]).

Mit der Annahme von Disintegrierung und Demokratisierung arbeitet auch — wenn vielleicht auch nicht so stark — H. Riesenfeld in seiner Dissertation „Jésus transfiguré", Uppsala 1947. Der größte Teil dieser wirklich bedeutenden Arbeit ist dem alttestamentlichen und jüdischen Material gewidmet, der kleinere dem neutestamentlichen. Der Verf. will zeigen, wie die Verklärungsgeschichte im NT ihren Ursprung in der alttestamentlichen Königsideologie besitzt.

Die übrigen Arbeiten auf dem Gebiete des AT, z. B. Untersuchungen von Lindblom und seiner Schule, von Danell, Lindhagen und Östborn aus Uppsala, tragen nicht einen religionsgeschichtlichen, sondern exegetischen Charakter und können darum hier nicht berücksichtigt werden. Sie zeigen aber gewisse religionsgeschichtliche Spuren.

Das Gebiet des Spätjudentums behandelt Sjöberg in seinen zwei Büchern „Gott und die Sünder im palästinischen Judentum", BWANT 4 F. H. 27, 1939, und „Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch", Lund 1946. Die erste Arbeit bringt verschiedene Korrekturen zur älteren Auffassung von der Barmherzigkeit Gottes in der apokryphisch-pseudepigraphischen Literatur verglichen mit dem Rabbinat. Das zweite Werk, das einen mehr religionsgeschichtlichen Charakter trägt, behandelt die verschiedenen Aspekte des Begriffes „Menschensohn". Der Verf. will aber im Menschensohn eine andere Gestalt als den aus dem sakralen Königtum hervorgegangenen Messias sehen. Der Zusammenhang zwischen dem Erhöhungsgedanken in Äthiop. Henoch 70—71 und der Inthronisation des Herrschers wird außer acht gelassen[25]).

Einige Untersuchungen zur Geschichte des Urchristentums zeigen auch religionsgeschichtliche Anlagen. Außer der Dissertation von Ström, „Vetekornet", ist vor allem die Uppsaladissertation von T. Arvedson, „Das Mysterium Christi", 1937, zu nennen. Der Verf. ist von der Generation von Reitzenstein, Norden und Wetter beeinflußt, seine Ausführungen berühren sich aber in mancher Hinsicht mit den Gesichtspunkten der heutigen sogen. Uppsalaschule. Diese Studie über Mt. 11 : 25—30 zeugt von einer Neigung zu mythisch-ritueller Interpretation und hebt scharf das Königtum

[24]) Vgl. die Kritik von Johnson, ET 1950, 41, Anm. 1.

[25]) Diese Lücke hat der Referent versucht auszufüllen in „Till det sakrala kungadömets historia i Israel", HS I 3/1947. Für eine Kritik von Sjöberg vgl. auch Engnell in BiOr 1951, 178 ff.

Christi und seine Inthronisation hervor, leider ohne die parallelen Untersuchungen von James zu kennen. Der von vielen neueren Uppsalaforschern zu Unrecht vernachlässigte hellenistische Hintergrund wird hier auch herangezogen. Arvedson hat später in SEÅ XII/1947 einen kurzen, aber inhaltreichen Aufsatz über Jesus als Narrenkönig veröffentlicht, worin auch die neuesten Gesichtspunkte Berücksichtigung finden.

Religionsgeschichtliches Material findet man auch in anderen neutestamentlichen Untersuchungen, die hier erwähnt werden sollen. B. Reicke, „Diakonie, Festfreude und Zelos", UUÅ 1951, gibt bei der Behandlung seines Themas Ausblicke auf das hellenistische Mysterienwesen. Percy, „Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie", Lund 1939, sucht die mandäische Religion aus der johanneischen Frömmigkeit herzuleiten, ohne größere Kenntnisse in der für das Verständnis der mandäischen Gnosis so wichtigen iranischen Religion zu haben[26]). Johansson sucht, in seinem Abendmahlbuch „Det urkristna nattvardsfirandet", Lund 1944, etwas hellenistisches Material in die Diskussion einzubeziehen, was nicht recht gelingt[27]). Eine spätere Periode behandelt C. M. Edsman, „Le baptême de feu", Uppsala 1940; das Interesse des Verf. für die Wissenschaftsgeschichte verleitet ihn leider dazu, die philologische Analyse der relevanten Texte zu vernachlässigen. Einige nützliche religionsgeschichtliche Korrekturen lieferte Wikander in STK 1941, 228—33, der ausdrücklich auf Iran verwiesen hat[28]). In verschiedenen Aufsätzen hat sich Edsman mit dem Verhältnis zwischen Christentum und Hellenismus beschäftigt. Auch in diesen schwedisch geschriebenen Aufsätzen ist der religionskundliche Ertrag gering, der wissenschaftsgeschichtliche etwas größer.

IV.

Auf dem Gebiet der Gnosis bewegt sich H. Söderberg in seiner Uppsaladissertation von 1949, „La Religion des Cathares", die von der Kritik mit großer Anerkennung begrüßt wurde. Hier bekommen wir eine auf sorgfältige Quellenstudien (auch das handschriftliche lateinische Material in Paris ist einbegriffen) aufgebaute Übersicht über die religiöse Struktur der Katharerbewegung, wobei auch die Frage ihrer Zusammengehörigkeit mit früheren gnostischen Rich-

[26]) Vgl. die treffende Kritik Bultmanns in OLZ 43/1940, Sp. 150—75.

[27]) Eine gute Kritik gab N. A. Dahl, SEÅ IX/1944, 112—19. Man kann aber diese Kritik auch religionsgeschichtlich ausbauen und viel neues Material in die Diskussion werfen.

[28]) Über gnostische Motive bei dem schwedischen Romantiker Stagnelius vgl. den Aufsatz des Verf. „Gnostikern Stagnelius" in Sammlaren 1944.

tungen des Abendlandes wie Manichäismus, Paulicianismus und Bogomilentum untersucht wird. Diese Frage wird positiv beantwortet, wobei der Verf. die Kontinuität der gnostischen Mythen und Riten unterstreicht. Das vergleichende Studium der gnostischen Anschauungen und Zeremonien der Spätantike und des Mittelalters zeigt, daß wir eine ununterbrochene Überlieferungskette anerkennen müssen, ein Resultat, das von neuesten Funden bestätigt wird. Der Verf., der die neueren Forschungen über die vorderorientalischen und iranischen Religionen gut kennt und sich auch in die orientalischen Quellen in ihrer Grundsprache hineinzuarbeiten versucht hat, ist überhaupt ein ruhig abwägender, kritischer Forscher mit ausgesprochen historischem Sinn.

Es war schon einige Male von der iranischen Religion die Rede. Hier ist natürlich an erster Stelle die große Arbeit von H. S. Nyberg, „Die Religionen des alten Iran", Leipzig 1938 (schwedische Originalausgabe Stockholm 1937), zu nennen, ein temperamentvoller Vorstoß in unbekanntes Land. Der Verf., der z. T. seine älteren Forschungen über den Zervanismus benützen konnte, wollte hervorheben, daß der Altiran nicht nur von einer, und zwar der zoroastrischen Religion dominiert wurde. Im Anschluß an Benveniste, aber in etwas abweichender Richtung, schreibt er von der Mithrasreligion, dem Zoroastrismus, den er als Synkretismus schon von Anfang an betrachtet, dem Zervanismus als Religion der Magier, und der Religion der alten Perser der achämenidischen Zeit. Die gewaltige Gesamtschau ist auf eine philologische Analyse der Gathagesänge aufgebaut, wobei zwar die indische Sprache lexikalisch verwendet, die älteste indische Religion aber trotz ihrer Verwandtschaft mit den altiranischen Verhältnissen gar nicht berücksichtigt wird. Die Interpretation ist also „inneriranisch" und hie und da auf ziemlich fragwürdige etymologische Erklärungen gestützt. Zarathustra wird als „primitiver" professioneller Ekstatiker, Sänger und Priester gesehen, der in Ostiran eine synkretistische Religion geschaffen hat auf Grund eines Erlebnisses von Ahura Mazdah als der aktiven Gottheit. Zarathustra ist ein „primitiver" Theosoph und „primitiver" Mystiker, der eine „primitive" Welterklärung gibt. In dieser Vorliebe für den Begriff „primitiv", der nie näher definiert wird, spiegelt sich ein gewisser Mangel an religionsgeschichtlicher Orientierung in den großen Prinzipienfragen[29]).

[29]) Wir lesen z. B.: „Primitive Zeitgötter gibt es überall in den primitiven Religionen und sie nehmen häufig keine besonders ausgezeichnete Stellung innerhalb eines Götterkreises ein, sie sind primitive Schicksals- und Todesgötter." Was bedeutet nun jeweils das Wort „primitiv"?

Stark hervorgehoben wird die soziale Seite der altiranischen Religion, und die Amesha Spentas werden als kollektive Entitäten betrachtet. Den Zervanismus sieht der Verf. als die besondere Ausgestaltung der alten medischen Religion der Magier. Die Religion der Achämiden wird als nicht-zoroastrisch charakterisiert. Die Mythisierung der Gestalt Zarathustras unter seinen Anhängern wird genau nachgewiesen.

Die von dieser imposanten Arbeit ausgehenden Anregungen wurden von den beiden Schülern Nybergs, Wikander und dem Referenten, aufgenommen und weiter verfolgt. In „Vayu" I, Lund 1941, hat Wikander eigene Wege eingeschlagen. Er versucht, einen besonderen Typus altarischer Religion herauszuarbeiten, die Frömmigkeit der den atmosphärischen Hochgott Vayu verehrenden Krieger mit ihren ekstatisch-visionären Zügen. Er setzt ferner den in der Dissertation begonnenen Vergleich mit den älteren religiösen Verhältnissen Indiens fort. Der mythische Heros der von ihm entdeckten Männerbünde, der Drachentöter, wird hier eine greifbarere Gestalt als früher, ebenso sein Gegner, der „Drache". Es wird aufgezeigt, daß die Verwandtenehe eben unter den Vayuverehrern auftritt. Als Beiprodukt dieser Untersuchung stellt sich heraus, daß gewisse iranische Bestandteile des Manichäismus eben mit der Vayu-Religion zusammenhängen und schon in den Upanishaden belegbar sind.

Dieser geschichtliche Zusammenhang zwischen iranischer Religion und Manichäismus wird auch vom Referenten in „The Great Vohu Manah and the Apostle of God", UUÅ 1945, verfolgt. Durch philologische Analyse der manichäischen Termini war es möglich, die Vorstellung vom Gesandten als dem reinkarnierten Großen Vohuman bis in die avestischen Texte zurückzuverfolgen und zugleich aufzuzeigen, daß viele verwandte Begriffe der manichäischen Todes- und Erlösungsschilderungen in der Avesta- und Pahlavi-Literatur ihren Ursprung besitzen.

Wikander hat seine Forschungen mit der Arbeit „Feuerpriester in Kleinasien und Iran", Lund 1946, gekrönt. Hier wird zum ersten Mal die Verbreitung der Anahita-Religion eindrucksvoll geschildert und dieser Kultus etwas übertrieben als die iranische Volksreligion hingestellt. Ferner wird die Priesterklasse der Mōbads von der der Hērbads, der Feuerpriester, scharf getrennt und die letzteren als die eigentlichen Feuerpriester und Anāhitādiener bezeichnet. Die Mōbads dagegen sind als späte Nachkommen der medischen Magier zu verstehen, deren Grundeinstellung ein stark betonter Dualismus ist. Das Aufkommen einer zoroastrischen Staatskirche hängt mit der Fusion der Mōbads und der Hērbads und ihrer zwei Überlieferungskom-

plexe zusammen. Die schriftliche Fixierung des Avesta, apastāk, ist noch später als diese Verschmelzung, vielleicht erst während des sechsten Jahrhunderts zustandegekommen. Zuletzt wird auf die Bedeutung hingewiesen, die die schriftliche Fixierung der religiösen Tradition und die Einführung von Kultbildern der Anāhitā in der Religionsgeschichte des Iran gehabt haben: „Es handelt sich um den Versuch, die Religion des iranischen Volkstums dem ganz andersartigen religiösen Leben der Mittelmeervölker anzupassen". Der Vergleich mit dem Buddhismus erwies sich als aufschlußreich.

Die Resultate Wikanders erklären uns, warum wir mit einer Menge von iranischen theologischen Anschauungen und Kultbräuchen zu rechnen haben, die in dem zoroastrischen Kanon, Avesta, jedenfalls in der jetzt vorhandenen, stark verkürzten Gestalt, nicht zu finden sind, die aber teilweise in der Pahlavi- oder noch späteren iranischen Literatur bewahrt sind. Nicht eine iranische Staatsreligion, sondern die verschiedenen iranischen Volksreligionen sind bei der ungeheuren Verbreitung iranischer Ideen nach Westen der entscheidende Faktor gewesen. Dieses Verhältnis ist von durchschlagender Bedeutung für das Problem der iranischen Einflüsse auf Gnosis, Spätjudentum und Christentum. Eben diesen iranischen Hintergrund der Gnosis hat der Ref. in einem Aufsatz, ZRGG IV (1952), H. 2, aufgezeigt. Zuerst wurde hier die in der indo-iranischen Religion vorhandenen dualistischen Tendenzen gestreift, die Himmelfahrt der Seele und die Erlösung kurz erwähnt. Eine Analyse des syrischen gnostischen „Liedes von der Perle" ergibt, daß hier ein rein parthisches Milieu als Hintergrund des Liedes anzunehmen ist. Für die grundsätzliche Deutung der Gnosis ergibt sich der iranische Grundcharakter, wie er auch von Nyberg in einem fesselnden Aufsatz „Forschungen über den Manichäismus", ZNW 34/1935, festgehalten wurde[30]).

Der Mithrazismus wurde früher — besonders von Cumont — als eine Erscheinung dieser iranischen Volksreligion verstanden. Schon in „Feuerpriester" hatte Wikander angefangen, an dieser These Kritik zu üben, und diese Kritik hat er auf breiterer Basis in „Études sur les mystères de Mithras", VS Lund 1950, fortgesetzt. Doch scheint diese Kritik nicht an der Tatsache rütteln zu können, daß die Mithrasmysterien ihren Ursprung in der iranischen Volksreligion haben.

Wie gesagt, hat sich der Einfluß Dumézils in den späteren Untersuchungen Wikanders geltend gemacht. So untersucht er in einem schwedischen Aufsatz (auch in franz. Übersetzung zugänglich in Dumézils „Jupiter Mars Quirinus IV", Paris 1948) in RoB VI/1947

[30]) „Seine (d. h. Boussets) Hauptthese scheint mir Momente zu enthalten, an denen man schwerlich vorbeikommen kann" (a. a. O., 82).

die Pāndhavasage und die mythischen Voraussetzungen des Mahābhārata von Dumézils Forschungen ausgehend. Diese Linie kehrt in einem Aufsatz in „La Nouvelle Clio" II/1950: „Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde" wieder. Die Methode Wikanders, die Arbeitsweise der alten „École vedisante" mit derjenigen der École iranisante" harmonisch zu verbinden, ist als die einzig prinzipiell mögliche zu bezeichnen.

Den Schicksalsglauben in der iranischen Religion, der vom Referenten in „Hochgottglaube" im Zusammenhang mit dem Gottesbild behandelt wurde, untersuchte R i n g g r e n in „Fatalism in Persian Epics", UUÅ 1952. Der Verf. gibt hier eine das Material in „Schāhnāmah" und „Wīs u Rāmīn" ausschöpfende Übersicht über die fatalistischen Anschauungen in der epischen Literatur als Vorarbeit einer Untersuchung über den vor- und frühislamischen Schicksalsglauben. Die Arbeit Ringgrens ist eine willkommene Ergänzung zu früheren Abhandlungen von Nyberg und dem Referenten, mit denen er sich in prinzipiellen Fragen nahe berührt.

Auf dem i n d i s c h e n Gebiet sind außer den Untersuchungen Wikanders vor allem die Namen L i n d q u i s t s und R ö n n o w s zu nennen. L i n d q u i s t untersuchte „Die Methode des Yoga" in seiner Uppsaladissertation, die 1932 in Lund gedruckt wurde. Eine ausführliche Behandlung der s i d d h i s und a b h i ñ ñ ā s gab er ferner in der Monographie „Siddhi und Abhiññās", UUÅ 1935, worin er die klassischen Wunder des Yoga in der Beleuchtung moderner Psychologie untersuchte. Hierher gehört auch noch sein schwedischer Aufsatz „Till tolkningen av Bhagavadgita", UUÅ 1941. Seinem Hauptwerk über die buddhistische Religionsphilosophie, das er unveröffentlicht nachgelassen hat, fehlt leider noch in Schweden ein kompetenter und williger Herausgeber. Ebenso wie Lindquist wurde R ö n n o w früh aus einem vielversprechenden Forscherleben weggerafft und hat darum nur verschiedene Vorstudien publiziert, von denen die folgenden hier erwähnt werden sollen: Ved. k r a t u. Eine wortgeschichtliche Untersuchung, MO 1932-33; K i r a t a , MO 1936; Vedic k r i v i , AO XVI/1938. Zu einer wichtigen Abhandlung auf griechischem Gebiet werden wir später kommen. Die zwei von ihm hinterlassenen Arbeiten, eine Analyse des Soma-Opfers und ein Werk „Vayu und die drei Welten", sind der Forschung immer noch nicht zugänglich. Für die religionsgeschichtliche Erforschung Indiens bedeutet dies einen empfindlichen Verlust.

Zuletzt sind in diesem Zusammenhang zwei Dissertationen zu nennen. R o d h e , „Deliver us from Evil", Lund 1946, gibt eine saubere Übersicht über die vedischen Erlösungsvorstellungen, und

Meurling, „De fyra väderstrecken", Stockholm 1949, eine etwas journalistische Behandlung des indischen Kastenwesens und der damit verknüpften Probleme. Leider scheint er die Forschungen Dumézils nicht zu kennen.

V.

Von den übrigen indogermanischen Religionen sind in Schweden von alters her besonders die griechische und die nordisch-germanische gepflegt worden. Das Gebiet der griechischen Religion wird ganz von Nilsson beherrscht. In den hier behandelten Zeitraum fällt einerseits seine Abhandlung über die minoisch-mykenischen Elemente der älteren griechischen Religion, andererseits seine großen Synthesen der gesamten griechischen Religionsgeschichte. Den Einfluß der minoisch-mykenischen Religion, der von ihm sehr hoch eingeschätzt wird, hat Nilsson vor allem in den Arbeiten „The Mycenaean Origin of Greek Mythology", Berkeley 1932; „Homer and Mycenae", London 1933, und in der Neuauflage seines großen Werkes „The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion", Lund 1950, behandelt. Ein leitender Gedanke in diesen Arbeiten ist die Feststellung, daß die großen Zentren der mykenischen Zeit mit den Schauplätzen der mythischen Zyklen zusammenfallen. Die von ihm aufgestellte Behauptung, daß Nestors Becher in Mykenä wiedergefunden worden sei, wurde von Furumark in seinem Aufsatz „Nestor's Cup and the Mycenaean Dove Goblet", Eranos XLIV/1946, widerlegt. Bei Nilssons Mythenanalyse müssen wir feststellen, daß von ihm der Begriff „Mythus" in einem ganz anderen Sinn als in der neueren Forschung gebraucht wird. Dadurch werden ganz verschiedene literarische Kategorien vermischt. Nilsson opponiert bewußt gegen die moderne Wiederauflebung der „komparativen Mythologie", bestreitet, daß die Heldensage von derselben Quelle wie die eigentlichen Göttermythen stamme, und versperrt sich dadurch den Weg zum richtigen Verständnis der Heldensage. Während Nilsson die minoisch-mykenische Interpretation zu einem Maximum betreibt, wird von ihm das indogermanische Erbe fast ganz unterschätzt[31]). Eine Kontrolle der These Nilssons fordert also eine neue Behandlung der indogermanischen Elemente in der Religion der griechischen Einwanderer.

Prinzipielle Bedeutung haben die Gesamtdarstellungen der griechischen Religion von Nilsson. Hier wäre vor allem sein Hauptwerk „Geschichte der griechischen Religion", I—II, im Handbuch der

[31]) Gegen dieselbe Tendenz auf dem römischen Gebiet wendet sich mit großer Schärfe Dumézil in seiner Antrittsvorlesung am College de France.

Altertumswissenschaft, München 1941—50, zusammengefaßt und ergänzt durch „Greek Piety", Oxford 1948, und „Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece", Lund 1951, zu erwähnen. Sehr aufschlußreich ist auch sein „Greek Popular Religion", New York 1940.

Der entschieden evolutionistische Charakter der religionsgeschichtlichen Arbeit Nilssons fällt sofort ins Auge. Zwar will er die Entwicklung nicht mehr unbedingt historisch, sondern vor allem psychologisch sehen[32]). Ebenso charakteristisch ist, daß Nilsson seine Darstellung der griechischen Religionsgeschichte mit einem kurzen Exposé der primitiven Religion einleitet. In diesem Exposé gibt er aber keine systematische Darstellung der verschiedenen Religionen der Naturvölker, sondern die geschilderten „Grundzüge der primitiven Religion" sind eine durchaus hypothetisch konstruierte Größe. Nilsson unterscheidet ganz unreflektiert zwischen „höherer" und „niederer" Religion ebenso wie zwischen Religion und Aberglaube. Wie schon von van der Leeuw bemerkt wurde, hat die ganze geschichtliche und methodologische Einleitung ein entschieden rationalistisches Gepräge[33]). Sein Hauptgedanke, daß die Masse des Volkes der Träger der Entwicklung sei, wird auch von demselben Gelehrten kritisiert, der hervorhebt, daß eine Darstellung der griechischen Religion, die die großen Dichter als wesentliche Faktoren für die religiöse Entwicklung außer acht läßt, irreführend werden muß. Nilssons Interesse ist vor allem auf die Reste der „primitiven Religion" konzentriert, die er in der geschichtlichen Zeit wiederzufinden meint. Auffallend ist aber, daß solche Gestalten wie Satyren, Silene und Kentauren als Naturdämonen aufgefaßt werden, die „aus dem Volksglauben so früh in die Mythologie übernommen wurden, daß sie uns nur durch diese bekannt sind." Gegen diese Deutung hat sich Goudenough besonders gewandt[34]). Trotz der modernen Forschung, die sich bemüht, den Zusammenhang zwischen Mythus und Ritus aufzuzeigen, werden bei Nilsson Kultus und Mythus als zwei entgegengesetzte Größen kontrastiert.

Der zweite Teil der „Geschichte der griechischen Religion" ist weniger von den persönlichen Anschauungen Nilssons geprägt. Hier ist die Grundtendenz, den orientalischen Einfluß auf ein Mindestmaß

[32]) Siehe vor allem seine Deklaration in „Fondamenti die Scienza delle religioni", Florenz 1950, 4 f., wo übrigens erstaunlicherweise nicht zwischen „Evolution" und „Evolutionismus" unterschieden wird.

[33]) Vgl. van der Leeuw, „Museum" 50/1943, Koll. 225—28, wo auch eine Anzahl Einzelbemerkungen zu finden sind.

[34]) JBL 60/1941, 345 ff., vgl. für die prinzipielle Stellungnahme S. 347: „The history of religion is not thus to be written."

zu beschränken. Den indo-iranischen und allgemein orientalischen Hintergrund der Gnosis vernachlässigt der Verf. etwas. Was den Herrscherkult betrifft, macht sich auch hier die mangelnde Einsicht in die iranische Religion bemerkbar. Muß also in manchen Fällen Einspruch erhoben werden, so muß auf der anderen Seite dankbar anerkannt werden, daß hier ein im allgemeinen zuverlässiges, von Hypothesen verhältnismäßig freies Handbuch vorliegt.

Neben dem wahren „Hochgott" Nilsson verschwinden beinahe die dei minores, die meistens in seinem Geiste die griechische Religion untersucht haben. So hat Persson in „The Religion of Greece in Prehistoric Times", Berkeley 1942, nur die Methoden Nilssons überspitzt. Hemberg hat in der Uppsaladissertation „Die Kabiren", 1950, eine sehr fleißige, philologisch aber nicht einwandfreie Behandlung des Kabirenproblems gegeben, die von Furumark kritisiert wurde[35]).

Zum griechischen Gebiete gehören auch zum größten Teil die Arbeiten Ehnmarks; außer der schon erwähnten „Anthropomorphism and Miracle" seine Dissertation „The Idea of God in Homer", Uppsala 1935, und ein Aufsatz in „Eranos" XLIV/1946 über „Socrates' Valedictory Words to his Judges". Das Wertvollste an diesen Arbeiten ist seine Kritik des vermuteten Ursprungs des Gottesglaubens in präanimistischen Vorstellungen. In „The Problem of Immortality", HThR 1951, hat er mit komparativem Material seinen Sokratesaufsatz ausgebaut.

Ganz neue Aspekte eröffnete Rönnow in seinem posthumen Artikel in RoB II/1943 über „Zagreus und Dionysos", wobei er zum Verständnis dieser Gestalten mit großem Gewinn die indischen Ritualtexte herangezogen hat.

Dieser Aufsatz sowie die nachgelassenen Manuskripte Rönnows wurden von Olerud in der Uppsaladissertation „L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon", 1951, verwendet. Von den Forschungen Götzes, Kranz', Reitzensteins, Dumézils, Nybergs, Widengrens und Wikanders ausgehend, wurde hier der Versuch gemacht, die mythischen Elemente im Timaios aufzuklären und den Zusmmenhang zwischen der ältesten „wissenschaftlichen" Spekulation in Griechenland und dem spekulativen mythischen Denken zu finden, wobei auch das indoiranische Material einbezogen wurde. Die kommende Forschung dürfte zeigen, daß der Verf. hier ein vielversprechendes und hochwichtiges Thema in Angriff genommen hat, das neue Wege eröffnet.

[35]) RoB X/1951, 16 ff. Für eine grundsätzliche Kritik vgl. auch Brelich, SMSR XXIII/1952, 186 ff.

Teilweise hierher gehört die Lund-Dissertation von C. M. Edsman, „Ignis Divinus", 1949, der sich noch einmal mit Feuerriten beschäftigt und eine Menge folkloristisches Material zu Hilfe nimmt, aber leider das wirklich relevante volkskundliche Material aus dem Iran nicht zu Rate zieht und darum keine Resultate erzielen kann.

In der Arbeit Björcks, „Der Fluch des Christen Sabinus", Uppsala 1938, wird ein Uppsalapapyrus mit einem Rachegebet herausgegeben und mit einem reichhaltigen religionsgeschichtlichen Kommentar versehen. Das Buch dient somit als gute Einführung in das Studium dieser Literaturgattung.

Auf dem Gebiet der nordisch-germanischen Religion wurde schon eingangs die Arbeit Ljungbergs über den Gott Tor erwähnt. Seine bedeutendste Leistung ist aber ohne Zweifel seine Uppsaladissertation von 1938, „Die nordische Religion und das Christentum" (deutsche Ausgabe Zürich 1940), die eine sowohl religionsgeschichtliche als auch psychologische Erklärung des großen Umbruchs gibt. Die verschiedenen Bekehrungstypen werden scharf charakterisiert. Das Verhältnis zwischen Glaubenstoleranz und Kultexklusivität als den entscheidenden Merkmalen der altnordischen Religion werden einleuchtend herausgearbeitet. Den Gegensatz zwischen zwei phaenomenologisch ganz entgegengesetzten Religionen zu zeichnen, ist dem Verfasser besonders gut gelungen.

Ljungberg hatte sich in seiner Doktorarbeit betreffs der traditionsgeschichtlichen Probleme für die sogen. Freiprosa-Hypothese entschieden. Eine entgegengesetzte Position nahm Strömbäck, Sejd, Uppsala 1935, ein, der sich zum Anhänger der „Buchprosa-Hypothese" erklärte, die die isländische Familiensage als ein hauptsächlich literarisches Produkt proklamiert. Wir finden hier also wiederum das Problem der mündlichen oder schriftlichen Überlieferung. Strömbäck behandelt sonst die ekstatisch veranlagte Seherkunst und erweitert seine Untersuchung zu einer Darstellung einer der wichtigsten Verbindungslinien zwischen nordischer und lappischer Religion. Ferner hat er in einigen größeren Besprechungen viel zur Klärung der behandelten Probleme beigetragen.

Eine dieser Besprechungen beschäftigt sich mit der Stockholmer Dissertation Folke Ströms, „On the Sacral Origin of the Germanic Deathpenalties", 1942, eine gründliche und solide Arbeit, die hauptsächlich mit dem von Karl von Amira gesammelten Material arbeitet. Ström lehnt die These Amiras ab und behauptet, daß die Todesstrafen gar keinen sakralen Ursprung besaßen. Aber wie Strömbäck in „Saga och Sed", 1942, aufgezeigt hat, wurden von Ström einige

Textstellen übersehen, die den sakralen Ursprung einwandfrei beweisen.

Unter anderen Untersuchungen Ströms sind noch zu nennen ein Aufsatz über Odin „Den döendes makt och Odin i trädet", GHÅ 1947, und eine Monographie „Den egna kraftens män", GHÅ 1948, wo er einen interessanten Typus altnordischer Mentalität, „die Männer der eigenen Kraft" etwas „manaistisch" untersucht.

Neben Edsman, der sich mit einigen folkloristisch angelegten kleineren schwedischen Aufsätzen auch auf dem nordischen Gebiet versucht hat, haben wir nur noch zwei Dissertationen aus Lund zu verzeichnen. Die eine rührt von P e r i n g her und heißt einfach „Heimdall", 1941. Diese Arbeit gibt eine sehr sorgfältige Materialsammlung, krankt aber an einer verfehlten These, denn Heimdall soll eine Art himmlischer „Tomte" oder „Vätte" der Götter sein. Wie Strömbäck aufgezeigt hat, stößt diese Auffassung auf philologische und religionsgeschichtliche Schwierigkeiten (Folkminnen och Folktankar", 1942[36]).

Die andere Doktorarbeit ist von O h l m a r k s. Unter dem Titel „Heimdalls Horn und Odins Auge", 1937, hat er versucht, die Kulturkreislehre für die nordisch-germanische Religion nutzbar zu machen. Der Mangel an philologischer Einsicht z. B. auf dem iranischen Gebiet hat ihn aber zu Entgleisungen verführt. Über verschiedene andere Arbeiten Ohlmarks, z. B. eine über das Grabschiff, geht man besser hinweg. Die Sachverständigen haben über diese Leistungen ein sehr hartes Urteil gefällt.

Erfreulicherweise kann man diese Übersicht mit einer sehr nützlichen Arbeit beenden: P a l m „Wendische Kultstätten", Lund 1937. Der Verf. ist nicht slavischer Philologe, hat aber trotzdem eine vorzügliche Materialsammlung zusammengebracht, die für die Forschung wirklich förderlich ist.

Früher blühte die I s l a m w i s s e n s c h a f t in Schweden, hat aber während der letzten Zeit nicht so viele Anhänger gefunden. Der Tod Tor A n d r a e s wird hier besonders schmerzhaft empfunden. Posthum wurden seine Vorlesungen über die ältere islamische Mystik (Stockholm 1947) unter dem Titel „I myrtenträdgården" herausgegeben. Es besteht die Hoffnung, daß dieses meisterhaft geschriebene Büchlein auch der internationalen Wissenschaft durch eine Übersetzung ins Französische zugänglich gemacht wird. Diese Übersicht sucht vor allem, die Verbindung zwischen Islam und Christentum zu verfolgen, und kann in dieser Hinsicht als ein willkommenes Supp-

[36]) Vgl. auch die ablehnende Stellungnahme D u m é z i l s in „Les dieux des indo-européens", Paris 1952, 104 f.

lement zu den Forschungen Massignons betrachtet werden. Ferner will der Verf. das gnostische Element bei den älteren Sufi's ganz verneinen, womit er aber wahrscheinlich nicht durchdringen wird. Jedenfalls aber ist die Frömmigkeit dieser Mystiker nie so eindrucksvoll geschildert worden.

Eine Monographie über die eschatologischen Vorstellungen lieferte Eklund in seiner Uppsaladissertation „Life between Death and Resurrection according to Islam", 1941. Diese Arbeit ist als erste monographische Behandlung des Themas lebhaft zu begrüßen. Sie bietet eine gute Einführung in dieses Gebiet, auch wenn die religionsgeschichtlichen Gesichtspunkte zurücktreten und das schiitische Material leider ganz außer acht gelassen wird.

In seiner Arbeit „The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book" hatte der Referent das Motiv der Himmelfahrt des Gesandten Gottes und des Überlieferns des himmlischen Buches in den vorderorientalischen Religionen verfolgt. In der Monographie „Muhammad, the Apostle of God, and the Heavenly Book", UUÅ 1953, versucht er, dieses Thema im Islam zu behandeln, besonders in der sogen. Mi'rāğliteratur und in den schiitischen Sekten. Die Untersuchung will in erster Linie zeigen, wie die alten mythisch-rituellen Elemente auch im Islam fortleben.

Ringgren hat in zwei kleinen Monographien verschiedene Begriffe der koranischen Theologie untersucht, nämlich „Islam, aslama and muslim", HS II, Uppsala 1949, und „The Conception of Faith in the Koran", „Oriens" IV/1951, zwei Untersuchungen, die nahe zusammengehören. Hier wird die Sprache des Korans sowohl mit christlichen als auch mit vorislamisch-arabischen entsprechenden Wendungen verglichen.

Die dem Islam unmittelbar vorausgehende Zeit behandelt Nyberg in „Bemerkungen zum ‚Buch der Götzenbilder' von Ibn al-Kalbi", DRAGMA, Festschr. Nilsson 1939, ein interessanter Kommentar zu den Notizen des arabischen Verfassers.

Ehe wir Schweden verlassen, wollen wir zuletzt einige religionspsychologische und allgemein religionswissenschaftliche Werke nennen. Der später durch seine parapsychologischen Forschungen bekannt gewordene Arzt und Theologe Björkhem behandelte in seiner theologischen Dissertation monographisch die Mystikerin Antoinette Bourignon, Uppsala 1940. Er gibt eine interessante, wenn auch etwas einseitige Zeichnung von A. Bourignon als hysterischem Typus.

Ideengeschichtlich aufschlußreicher ist die Uppsaladissertation von N. Thune, „The Behmenists and the Philadelphians", 1948, in der

das Fortleben der böhmistischen Bewegung in England im 17. und 18. Jahrhundert und ihre Verbindung mit verwandten Strömungen auf dem Kontinent eingehend behandelt werden. Die führenden Persönlichkeiten dieser sogen. „Philadelphian Society" werden psychologisch untersucht, wobei der hysterische Charakter der Leiterin Mrs. Leade hervorgehoben wird. Diese Arbeit ist für die Religions- und Geistesgeschichte Englands wertvoll, auch weil Thune ein großes handschriftliches Material benutzt hat.

Rein religionspsychologisch ist eine dritte Uppsaladissertation von Berggren, „Till den kristna biktens psykologi", 1946. Der Verf. zieht hier einen Vergleich zwischen den psychologischen Faktoren der christlichen Beichte und denen der psychiatrischen Methoden. Es ist zu bedauern, daß diese feinfühlige Untersuchung nicht in einer internationalen Sprache publiziert wurde, denn sie füllt wirklich eine große Lücke in der bisherigen Forschung aus.

Rein psychologisch ist auch eine zweite Arbeit von Thune. „Religion und Minderwertigkeitsgefühl", UUÅ 1950, die eine klare Übersicht über die Auseinandersetzung der Adlerschen Individualpsychologie mit der Religion, besonders dem Christentum, bietet. Auch diese Untersuchung ist mit vorbildlicher Objektivität geschrieben.

In einer kurzen gedrängten Untersuchung hat Ström die Erlebnisechtheit der beschriebenen Offenbarungen im Hirt des Hermas gegen eine einseitig literarische Methode glücklich verteidigt, „Der Hirt des Hermas. Allegorie oder Wirklichkeit?", Uppsala 1936.

Psychologische Gesichtspunkte kommen in einem kleinen schwedischen Aufsatz von Ljungberg „Ambivalens", RoB V/1946, zum Ausdruck. Ljungberg analysiert gegen einen religionsphaenomenologischen Hintergrund das ambivalente Gefühl der religiösen Erfahrung. Nilsson hat gegen die Verwendung des griechischen Materials Einspruch erhoben, aber die anregende Skizze verdiente eine ausführlichere und sorgfältigere Ausarbeitung.

In der Arbeit des Referenten „Literary and psychological Aspects of the Hebrew Prophets" werden die Propheten und ihr Benehmen von parapsychologischen Gesichtspunkten her analysiert und gezeigt, daß sie ebenso wie die islamischen Derwischhäupter durch diese Betrachtungsweise verständlicher erscheinen.

Diese religionspsychologischen Untersuchungen gehen alle mehr oder weniger auf Anregungen von Tor Andrae zurück, der selbst während der hier behandelten Periode seine bahnbrechende Studie über „die Frage der religiösen Anlage", UUÅ 1932, publizierte. Andrae will aufzeigen, daß es in allen Zeiten und in allen Religionen,

auch in den sogenannten „primitiven", religiös indifferente, oder sogar bewußt atheistische Individuen gegeben hat, und daß somit der Unglaube ebenso alt wie der Glaube ist. Leider scheint diese glänzende Arbeit nicht die verdiente Aufmerksamkeit gefunden zu haben.

Fortsetzung folgt.

ZUR ÄGYPTISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE DES MITTLEREN REICHES I

DAS GESPRÄCH ZWISCHEN ATUM UND OSIRIS

GÜNTER LANCZKOWSKI

1. Übersetzung. — 2. Bisherige Exegese. — 3. Individualeschatologie: a. Osirianische Fragestellung; b. Antwort Atums. — 4. Geschichtstheologie. — 5. Universaleschatologie. — 6. Vergleich mit dem „Schiffbrüchigen". — 7. Einheitlichkeit des Textes. — 8. Ideeller Monotheismus. — 9. Prophetischer Charakter.

1. Eine auf die wesentlichsten Aussagen beschränkte Übersetzung des uns in drei Handschriften vollständig vorliegenden „Gesprächs zwischen Atum und Osiris"[1]) lautet folgendermaßen:

(Osiris fragt:) O Atum, was soll es, daß ich in eine Wüste hinziehen muß? Sie hat doch kein Wasser, sie hat doch keine Luft, sie ist sehr tief, völlig dunkel und grenzenlos!

(Atum:) Du wirst dort in Sorglosigkeit und Frieden leben.[2])

(Osiris:) Aber in ihr kann man keine Liebesfreuden finden.

(Atum:) Ich habe Verklärtheit gegeben an Stelle des Wassers, der Luft und der Lust und Seligkeit an Stelle von Brot und Bier.

(Osiris:) Wie schlecht geht es mir, wenn ich dein Angesicht nicht schaue[3]).

(Atum:) Ich dulde nicht, daß Du Mangel leidest. Jedem Gott ist sein Sitz in der Barke der Millionen zugewiesen. Dein Platz aber

---

[1]) Totenbuch Kapitel 175

a) Totenbuch der Tomba intatta dell' architetto Cha nella necropoli di Tebe, in: E. Schiaparelli: Relazione sui lavori della Missione Archaeologica Italiana in Egitto II, Torino 1923—27

b) E. Naville: Das aegyptische Todtenbuch, Berlin 1886 ff., Kap. 175
E. Naville: The Book of the Dead, Chapter CLXXV, in PSBA, London 1904, 81—83

c) W. Budge; Papyrus of Ani, London 1895, Kap. 175

[2]) *htp;* zur Frage der Übersetzung: H. Junker; Pyramidenzeit. Das Wesen der altägyptischen Religion, Einsiedeln 1949, 159

[3]) Wiedergegeben nach der ältesten, aus der Zeit Amenophis' II. stammenden Version in der Tomba intatta dell' architetto Cha. Die späteren Hss. haben nur das fragmentarische: „Und dein Angesicht schauen?"

gehört deinem Sohne Horus[4]).
(Osiris:) Wird er aber auch deinen Thron beherrschen?
(Atum:) Er wird den Thron in der Feuerinsel erben.
(Osiris:) Wie steht es nun mit der Lebenszeit?
(Atum:) Du wirst länger als Millionen von Millionen Jahre sein. Denn die Zeit hier dauert Millionen. Ich aber werde alles, was ich schuf, zerstören. Die Erde wird wieder als Urozean erscheinen, als Wasserflut in ihrem Anfangszustand. Ich bin das, was übrig bleibt, zusammen mit Osiris, nachdem ich mich wieder in eine Schlange verwandelt habe, die kein Mensch kennt und die kein Gott sieht.

2. Dieser Text ist bisher durchweg im Hinblick auf Aussagen über die Unsterblichkeit des Einzelmenschen behandelt worden. Die ägyptologische Interpretation folgte hierbei dem Verständnis der Ägypter des NR und der Spätzeit, die das Gespräch in dieser Weise deuteten, mit der entsprechenden Überschrift „Spruch zur Verhinderung des nochmaligen Todes in der Unterwelt" versahen und in solcher Gestalt ins Totenbuch aufnehmen konnten. Tatsächlich stellt jedoch diese einseitige Deutung unseres — wie sprachliche und sachliche Kriterien eindeutig beweisen — weit vor der Zeit des Neuen Reichs (NR), nämlich zu Beginn des Mittleren Reichs (MR) anzusetzenden Textes bereits ein unzureichendes Verständnis der späteren Ägypter dar für den zweiten und dritten Abschnitt des Gespräches, in denen an einer für die gesamte ägyptische Literatur völlig singulären Stelle dogmatische Aussagen über Geschichtstheologie und Universaleschatologie gemacht werden.

3. Nur der erste, einleitende Abschnitt des Gespräches befaßt sich mit der Individualeschatologie. Dort tritt in Vertretung des sterblichen, im Angesicht des Todesproblemes skeptisch gewordenen Menschen Osiris als Fragender vor den Allgott Atum. Bereits diese Situation des Gespräches ist charakteristisch für eine verhältnismäßig frühe Zeit, in der eben noch nicht Osiris selbst Herr des unterweltlichen Gerichtes ist, sondern sich in einer inferioren Lage befindet gegenüber einem der großen Götter des AR. Er fragt Atum über den Sinn des Todes und malt das düstere Bild eines Schattenreiches, dem die irdischen Lebensbedingungen fehlen. Der Terminus

[4]) Die Zusammenfassung dieser drei Sätze, die frühere Übersetzer als Wechselrede verstanden, folgt einem Vorschlag von J. Spiegel, dessen Freundlichkeit ich die Benutzung seiner noch unpublizierten Übersetzung verdanke. Im übrigen schließt sich die vorliegende Textwiedergabe an an: H. Kees: Religionsgeschichtliches Lesebuch Heft 10 (Ägypten), Tübingen 1928², 27 f.; H. Kees: Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter, Leipzig 1926, 306 f.; H. Junker, a. a. O. 158 ff.

a quo für diese Worte des Osiris ist die schreckensvolle Zeit zwischen dem AR und dem MR, als die staatliche Ordnung Ägyptens zerfallen war und in einem chaotischen, haltlos gewordenen Dasein der Mensch zum ersten Male den Tod als absolut empfand und im Angesicht dieser Erkenntnis das Leben in Frage stellte[5]).

a. Daß diese Skepsis sich bei dem geistesgeschichtlich so entscheidenden Prozeß der Verbindung jener in der ersten Zwischenzeit aufgebrochenen Bewegungen individuellen Denkens mit alten mythologischen Vorstellungen gerade des O s i r i s als Wortführer bemächtigte, erscheint in gewisser Hinsicht für jeden Aspekt dieser so komplexen Göttergestalt einleuchtend: denn stets ist Osiris der einzige unter allen Göttern, dem die Substrate der Zeitlichkeit anhaften. Diese von den Götterlehren des AR bekämpfte Sterblichkeit des Osiris aber sicherte gerade seine menschlichen Züge, die vor allem unter jenen, denen es nicht vergönnt war, ihr diesseitiges Leben in Grabbauten neben der Pyramide des Königs zu konservieren, von besonderer Werbekraft sein mußten: mit der Parole, daß auf Grund der Gemeinsamkeit des Sterbenmüssens jeder Mensch zum Osiris werde, hat die Bewegung seiner Anhänger in der 6. Dyn. und in der ersten Zwischenzeit nicht wenig zur Zerstörung der alten Ordnung beigetragen.

Vor allem besaß dieser Glaube eine tröstliche Konsequenz: war nämlich Osiris das Vorbild der Sterblichen, so würde er, der Auferstehende, auch neues Leben garantieren. Darin nämlich, daß er wohl das Sterben, aber auch das im ewigen Kreislauf sich erneuernde Leben verkörpere, war die Lehre des Osiris mit denen der vorderasiatischen Vegetationsgötter verwandt — wofür auch seine Herkunft aus den Asien benachbarten Gebieten des Ostdeltas[6]) angeführt werden kann sowie die zuweilen behauptete etymologische Verwandtschaft seines Namens mit dem des sumerischen Gottes Asariluḫi[6a]).

Ist nun aber nicht eigentlich mit dieser Charakterisierung des Osiris seine im vorliegenden Gespräch erhobene Fragestellung absurd geworden? Hätte er sich nicht selbst die Antwort geben können, eine Antwort, die bestanden hätte in einem Verweis auf den naturhaften Kreislauf des Werdens und Vergehens, in den der Mensch mit Hilfe magischer Mittel hineinsteigen kann? — Es kann also, wenn trotzdem hier Osiris als Fragender auftritt, nur ein in erster Linie auf die Rolle eines bloßen Totengottes beschränkter Osiris sein, der sich verbindet

[5]) K e e s , Totenglauben, 306

[6]) H. S t o c k : Das Ostdelta Ägyptens in seiner entscheidenden Rolle für die politische und religiöse Entwicklung des Alten Reiches, in: Die Welt des Orients, Heft 3, Wuppertal-Ronsdorf 1948, 135—145

[6a]) Vergl. JEA 8 (1922), 41 ff.

mit einer Skepsis, deren durch äußere und innere Erschütterungen gewonnene Tiefe nicht mehr Befriedigung findet in dem Gedanken der steten Erneuerung einer — nunmehr als leidvoll erkannten — Diesseitigkeit. Die Voraussetzungen für diese Geisteshaltung sind in der 11. Dyn. gegeben. Aus jener Zeit stammt die klassische literarische Fixierung der am Todesproblem aufbrechenden Skepsis, das Harfnerlied; in jener Zeit aber betonen auch die Könige noch einmal eine bewußte Ablenkung des Osirisglaubens von Unterägypten nach der abydenischen Nekropole der thinitischen Könige[7]), die dann ihrerseits als eine durch die Grenzkämpfe bei Thinis entweihte Stätte jene skeptischen und tragischen Aspekte des Totengottes gefördert haben mag, die unser aus herakleopolitanischem Geiste verständlicher Text mit dem Hinweis auf eine vergeistigte Transzendenz überwinden will.

b. Damit ist bereits gesagt, daß gleiche geistesgeschichtliche Voraussetzungen auch für die Antwort des A t u m gelten. Ihre Verkündigung einer Todesüberwindung in verklärter Unsterblichkeit wäre für das Denken des AR unmöglich gewesen. Denn für jene Zeit war ja das Jenseitsbild noch ganz durch das Diesseits bestimmt und das Bemühen des Menschen darauf gerichtet, einen Teil des Lebens in den Tod zu retten[8]). Gerade jene von Osiris entbehrten Güter dieses Lebens hätte ihm dann Atum für das zukünftige Sein verheißen müssen, wie es ja tatsächlich frühere Totentexte, etwa in den Pyramiden[9]), getan hatten. Stattdessen verkündet er eine vergeistigte Unsterblichkeit, die zuerst in jener Zeit bekannt und damals in Inschriften mehrerer thebanischer und Bersheh-Särge in folgender Weise zitiert wurde:

> Ich habe Verklärtheit gesetzt an Stelle von Geschlechtlichkeit, Herzensweite an Stelle von Herzensbegierde, Herzensruhe an Stelle von Brotessen[10]).

Die mit unserem Gespräch völlig gleiche antithetische Tendenz ist in diesen Stellen der Sargtexte sprachlich noch straffer geformt und betont den Gegensatz zwischen dem Herkömmlichen und dem Neuen in der Jenseitsanschauung besonders durch das ägyptische Wortspiel zwischen Herzensweite und Herzensbegierde: *'w.t-ib* und *iwt-ib*[11]). Denn in der Tat tritt ja mit der Antwort Atums etwas völlig Neues

[7]) H. K e e s : Der Götterglaube im alten Ägypten, Leipzig 1941, 337
[8]) J. S p i e g e l : Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion (Leipziger ägyptologische Studien Heft 2), Glückstadt 1935, 7. 11
[9]) z. B. Pyr. 507—510
[10]) A. de B u c k : The Egyptian Coffin Texts III, Chicago 1948, Spell 184
[11]) Vergl. E. O t t o : Der Vorwurf an Gott. Zur Entstehung der ägyptischen Auseinandersetzungsliteratur, Hildesheim 1951, 15

in die ägyptische Geistesgeschichte. Anstelle einer materiellen wird eine spirituelle Individualeschatologie verkündet, die die Voraussetzung ist für die Wertung des Diesseits unter dem Gedanken des Jenseits in so bedeutenden Werken wie der „Lehre für König Merikare" und dem „Gespräch des Lebensmüden mit seiner Seele". Aber gerade dieser dem AR völlig fremde Gedanke, persönliche Unsterblichkeit als Übergang in die Transzendenz zu verstehen, wird nur möglich aus dem Erbe der Zwischenzeit. Denn so sehr sich auch die Atumlehre mit ihrer Berufung auf einen Urgott als alt und seit je bestehend zu legitimieren versucht, so deutlich ist es doch, daß ihre Aussagen noch fortschrittlicher sind als die osirianischen Fragen. Denn diese Atumlehre setzt an die Stelle jener in allen Systemen des AR vorhandenen magischen, im Königtum zentrierten communio den Individualismus des Einzelmenschen, und sie macht gründlich Ernst mit dem in der ersten Zwischenzeit aufgebrochenen Zerfall der ursprünglichen complexio oppositorum von Immanenz und Transzendenz.

4. Aus diesem Dualismus aber entspringt die Frage nach sinnvoller Diesseitsgestaltung, die das AR nicht als Problem empfunden hatte, und die nun Atum im zweiten Abschnitt des Gesprächs zu beantworten sucht. Nachdem er den Osiris seines Platzes im Schiff der Millionen, d. h. in der göttlichen Sonnenbarke versichert hat, beginnt er dies neue Thema. Er sagt:

„Dein Platz (auf Erden) aber gehört deinem Sohne Horus." Ein neuer Gott wird damit eingeführt. Es ist Horus, der falkengestaltige Königsgott Ägyptens seit den frühen Zeiten der Thiniten. Seine Einführung an dieser Stelle verschiebt deutlich den Akzent des Gesprächs auf ein neues Gleis. Obwohl nämlich Osiris noch im vorigen durchaus in seiner Rolle als abydenischer Totengott gefragt hatte, spricht ihn Atum mit seiner Antwort an als den alten Königsgott aus dem Delta, als welcher er zum Vater des Horus geworden war. Aber es ist ganz deutlich, daß hier dieses durch Horus symbolisierte ägyptische Königtum nur formell an Osiris angeknüpft wird — offenbar war man sich eben, wofür vielleicht auch der im Totenbuch unserem Text angeschlossene Mythos von Inthronisierung und folgender Erkrankung des königlichen Osiris[12]) als Beleg dienen kann, in den Katastrophen der Zwischenzeit der Schwierigkeit bewußt geworden, aus einem kyklischen Weltbild ein Geschichtsethos zu folgern, einer Schwierigkeit also, die der ägyptische Osirisglaube mit der sumerischen Dumuzireligion, aber auch mit der indischen Saṃsāralehre teilt. Tatsächlich

[12]) Vergl. H. Kees in: ÄZ (Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde, Leipzig 1863 ff.) 65, 65—83

erfolgt denn auch hier die Legitimation dieses ägyptischen Königtums durch die beherrschende Gestalt des Urgottes Atum, der dem Horus den Thron in der Feuerinsel zuspricht, also den Auftrag seines Herrschertums aus unvordenklichen Zeiten, vom Thronsitz des ältesten Gottes herleitet[13]). Freilich geschieht dies ohne den sonst an die Feuerinsel geknüpften Gedanken eines urzeitlichen Kampfes gegen die chaotischen Mächte — eben allein durch die souveräne Setzung des Urgottes. Charakteristisch ist es ja überhaupt für damaliges Denken, daß politische Zukunftspläne in eine als Ideal fungierende Vergangenheit projiziert werden; die Art des Königstestamentes, das der Nachfolger verfaßt, ist hierfür ein bekanntes Beispiel, etwa bei der „Lehre für König Merikare", die ihn selbst zum Verfasser hat, oder der „Lehre des Amenemhet", die wohl von seinem Sohne Sesostris I. stammt[13a]). Auch für die ägyptische ex eventu-Prophetie, der die gleiche Geisteshaltung zugrunde liegt, besitzen wir gerade aus der damaligen Zeit bezeichnende Beispiele in der „Weissagung des Neferrehu" und dem prophetischen Teil der „Märchen des Papyrus Westcar". Durch solches Verhalten wollte damals der Ägypter die Werbekraft neuer Programme unterstützen, die Möglichkeit einer — angeblich bereits erprobten — Realisation beweisen und, unbeschadet aller Wechselfälle des realen Geschehens, festhalten an der Idee eines statischen Weltbildes.

Trotzdem kann es in unserem Gespräch nicht übersehen werden, daß sein geschichtstheologischer Akzent nicht zwanglos folgert aus der vergeistigten Transzendenz der Atumreligion, wie sie der erste Abschnitt verkündigte, sondern daß er verkrampft und künstlich angeschlossen erscheint. Nimmt man diese Dissonanz als originellen Ausdruck eines noch tastenden Bemühens, das In-Frage-Stellen sinnvoller Diesseitsgestaltung zu überwinden, so ergibt sich hier ein wichtiger ideengeschichtlicher Aufschluß. Denn auch ohne etwa in der Nichterwähnung der kriegerischen Gestalt des Month, jenes Gottes, unter dessen Zeichen die — wohl landesfremde — Dynastie der Mentuhoteps und Antefs Geschichte gemacht hatte, etwa ein bewußtes polemisches Verschweigen sehen zu wollen, führt uns ohnehin schon allein der Gesamttenor dieses Abschnittes, der gerade in seiner mangelhaften logischen Begründung das Dennoch der Tat, das „Ausführen der Werke", also das immanente politische Handeln fordert, in Kreise, die die kommende 12. Dyn. vorbereiteten, welche dann ihrerseits, als sie zur Herrschaft gekommen war, Bildwerke schuf, die

[13]) Kees in: ÄZ 78, 41—53

[13a]) Vergl. A. Volten: Zwei altägyptische politische Schriften, Kopenhagen 1945, 85

uns gerade in ihrer verhaltenen und verzehrenden Energie dieses Ethos unbedingter Pflichterfüllung offenbaren[14]).

5. Der dritte Abschnitt des Gespräches geht, wiederum ziemlich abrupt und ohne vorerst eine innere Verbindung erkennen zu lassen, über zu Fragen der Universaleschatologie. Nachdem Atum zunächst den Osiris noch einmal, unterstützt durch den Hinweis auf die lange Dauer dieser Zeitlichkeit, auf die Bedeutung irdischen Wirkens hingewiesen hat und zugleich, zweifelsohne nur aus Gründen der Konzession an den Osirisglauben im Sinne eines sich anbahnenden Kompromisses, die im Text nachklappende und inhaltlich unbegründete Aussage über die ewige Dauer des Osiris gemacht hat, verkündet er im folgenden eine Universaleschatologie, die wie eine großartige Exposition seines eigenen, „Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit" (H. Gunkel) umspannenden Namens klingt: denn „Atum" ist ja, wenn wir der ägyptischen Wortbildung im Deutschen nachgehen wollen, unendlich im Sinne des ungestalteten Chaos und zugleich vollendet im Sinne des gestalteten Kosmos; schon ein Text der Zwischenzeit bezeichnet ihn in dieser Weise als „den noch nicht Vollendeten, der sich vollendet"[15]). Für sich selbst als Herrn des Alls verkündet Atum die endgeschichtliche Rückkehr zu seiner vorweltlichen Existenz: die verborgene Tiergestalt der Schlange[16]), die auf einer Insel lebt, dem Urhügel in den chaotischen Wassern des Nun. Damit umspannt Atum die ganze Zeitlichkeit und führt sie zurück zu ihrem Ausgangspunkt. Ist er aber damit auch ihre Sinngebung?

6. Aufschluß über diese Frage kann ein literarischer Text geben, der, bisher m. W. noch nicht in diesem Sinne exegesiert, doch wohl eine Parallele darstellt zu den dogmatischen Aussagen dieses Gespräches und zeigt, daß der deus absconditus Atum in Zeiten geschichtlicher Not und eschatologischer Grenzsituationen ein deus revelatus wird. Es ist die „Geschichte des Schiffbrüchigen"[17]). In dieser ältesten Form der Erzählung von einer „Schatzinsel" wird berichtet von einem Schiffbrüchigen, der auf eine einsame

[14]) J. H. Breasted: Geschichte Ägyptens (Deutsche Ausgabe von H. Ranke), Wien 1936, 359

[15]) de Buck, a. a. O. II, sp. 141; vergl. Kees in: Orientalia 1951, 96

[16]) *ḥf'w*. Das Wort ist im Ägyptischen maskulin. Der Übersetzung „Drache" stehen leider Schwierigkeiten entgegen, die sich aus unserer Wertung dieses Begriffs ergeben.

[17]) A. Erman: Die Literatur der Ägypter, Leipzig 1923, 56—63
A. Erman in: ÄZ 43, 1—26 (ägyptischer Text mit philologischer Interpretation)
Eine weitere kurze Parallele findet sich in den Hatnub-Texten, vergl. R. Anthes: Die Felseninschriften von Hatnub, Leipzig 1928, gr. 26

Insel verschlagen wird, die ausdrücklich als „Insel göttlicher Lebenskraft — *iw n k*'[18]) — bezeichnet wird. Dort trifft er einen Schlangengott, der gütig, mächtig und allwissend ist, also jene Prädikate besitzt, mit denen Hermann Junker[19]) in Verfolg der Thesen des P. Wilhelm Schmidt am ägyptischen Stoff Eigenschaften des Urgottes herausstellte. Auf dem Verhältnis dieses Urgottes zum Menschen liegt dann der besondere Ton dieser Erzählung. Die Theophanie der Schlange erfolgt, wie auch in anderen ägyptischen Texten das Erscheinen von Göttern und verklärten Toten, mit allen Anzeichen kosmischer Erschütterung[20]) — dem Geräusch des Donners, dem Erbeben der Erde — und sie zeitigt als Reflex in Kreaturgefühl des Menschen Furcht und Scheu[21]). Der religiöse Akzent aber dieser ausdrücklich als einmalig gekennzeichneten Offenbarung liegt in der Forderung eines vergeistigten Gottesdienstes. Denn als der Schiffbrüchige Opfergaben anbietet, wie es in herkömmlicher Weise einem „Gotte getan wird, der die Menschen liebt", verlacht ihn die Schlange, fordert ihn aber gleichzeitig auf, ihren Namen in der Residenz des Königs zu verkünden. Es geht also deutlich um die Forderung eines vergeistigten Gottesdienstes.

Und noch eine zweite Nuance des Romans gegenüber den dogmatischen Aussagen des Gesprächs ist wichtig. Sie wird ausgedrückt durch die Projektion der ur- und endzeitlichen Vorstellungen in die Räumlichkeit. Damit sind Allgegenwart und Geschichtsmächtigkeit des Gottes Atum in natürlicherer Weise betont als durch die Horusspekulation des Gesprächs. Zugleich ist aber auch die Erreichbarkeit des Gottes durch den Menschen herausgestellt, sein persönliches Verhältnis zu diesem, über das wir sicher noch mehr sagen könnten, wenn wir die auch erst seit Beginn des MR nachweisbaren künstlerischen Darstellungen des Gebetsgestus[22]) heranzögen oder eine dringend wünschenswerte semasiologische Studie besäßen über die stereotype Anrede des Schiffbrüchigen durch den Schlangengott, das Wort *nḏś* das neben seiner Bedeutung als soziologischer Terminus auch einen bislang leider erst aus der Spätzeit belegbaren religiösen Akzent gehabt haben muß[23]).

---

[18]) Was Erman, Literatur, 60, obwohl im Text nicht in dieser Weise determiniert, noch ganz untheologisch verstand als „eine Insel, auf der es Nahrung gibt, auf der man leben kann". Vergl. auch Erman in: ÄZ 43, Z. 114

[19]) Junker, a. a. O. 33 ff. und APAW 1939, Phil.-hist. Kl. Nr. 23, passim

[20]) Vergl. Pyr. 393. 1120 a.; P. Lacau: Textes Religieux Égyptiens, Paris 1910, Nr. 19. 86. 89

[21]) Vergl. Pyr. 304 a 900.

[22]) L. Klebs: Die Reliefs und Malereien des Mittleren Reiches, Heidelberg 1922, 177

7. Erst von solchen Überlegungen her fällt Licht auf die Einheitlichkeit unseres Textes. Nur wenn wir die uns vorliegende Textgestalt in dieser Weise verstehen, gewinnen wir einen echten Einblick in das Ringen mit der Schwierigkeit, aus der stark transzendent ausgerichteten Individual- und Universaleschatologie des Atumglaubens Impulse abzuleiten für sinnvolles immanentes Handeln. Der Versuch, hierin etwa ein Argument für die Scheidung verschiedener, auch zeitlich differenter Quellen sehen zu wollen, würde zweifelsohne die Tiefe eines Problems verschütten, an dem bekanntlich der „Lebensmüde" gescheitert ist.

8. Denn das gemeinsame Vielfache der einzelnen Abschnitte des „Gespräches zwischen Atum und Osiris" besteht, im Hinblick auf Individual- und Universaleschatologie wie auf Geschichtstheologie, in der Verkündigung eines transzendenten und gütigen Gottes, dessen Göttlichkeit nur absolut verstanden und nicht als teilbar angesehen werden kann. Tatsächlich verweist in diese Richtung die im Gespräch wie selbstverständlich aufgegriffene Identifikation des Atum mit dem Herrn der Sonnenbarke, dem Sonnengott Re, wie sie allerdings bereits in einigen Pyramidentexten vorbereitet ist[24]). Sie zielt auf einen ideellen Monotheismus[25]), dem gerade der Synkretismus die Bahn bereitet, indem er das Gotterleben auf einen gemeinsamen geistigen Urgrund zurücklenkt[26]). Es ist dabei von besonderer Bedeutung, daß sich diese geistige Bewegung durch den Rückgriff auf einen Urhebergott vollzieht. Das mag beeinflußt sein von der Not der Zeit oder — um es mythologisch auszudrücken und damit den unmittelbaren Anschluß zu gewinnen an das im Totenbuch unserem Text vorangehende „Gespräch zwischen Atum und Thot" — es mag bedingt sein durch das Versagen der polytheistischen Götter der zweiten Generation.

9. Welcher Art dann die Verkünder dieses Monotheismus gewesen sein mögen, können wir — vielleicht abgesehen von dem erwähnten Gebot der Schlange für den Schiffbrüchigen, der zum Verkünder ihres Namens in der Residenz werden soll — nicht direkt aus ägyptischen Indizien erschließen, sondern eher auf Grund religionsgeschichtlicher Analogien vermuten: denn die — wie van der Leeuw formulierte[27])

[23]) WB (A. Erman u. H. Grapow: Wörterbuch der ägyptischen Sprache, Leipzig 1926—31), II, 385—386

[24]) Pyr. 145 b. c. 152 a. 1694

[25]) Hierzu: de Buck, a. a. O., sp. 132. 136

[26]) H. Bonnet in: ÄZ 75, 40—52

[27]) G. van der Leeuw: Phänomenologie der Religion, Tübingen 1933, § 18, 3

— „reservierte Macht" eines Urhebergottes wird, wie am Islam[28]), Parsismus[29]) und wohl auch Mosaismus[30]) zu zeigen ist, aktualisiert durch den prophetischen Verkünder, den wir, wie so manche Träger ägyptischer Geistesbewegungen, leider nicht näher erfassen können. Sicher aber ist dies: wir können aus unserem Text folgern, daß im Ägypten des beginnenden MR eine — wohl prophetisch inspirierte — Bewegung lebendig war, die den skeptischen Individualismus der Zwischenzeit in das individuelle Verhältnis zu einem allmächtigen, transzendenten Gott überführen und aus dieser Gläubigkeit den Gang der Welt begreifen und die Geschichte Ägyptens neu gestalten wollte.

DAS JESUS-BILD IM MODERNEN JUDENTUM*

von

SCHALOM BEN-CHORIN

„Denn er war unser . . ."

Goethe, Epilog zu Schillers Glocke. (1806)

I.

Die Heimholung Jesu in sein Volk

„Die Religion Christi und die christliche Religion sind zwei ganz verschiedene Dinge." Dieser entscheidende Satz findet sich in Gotthold Ephraim Lessings 1780 erschienener Schrift „Die Religion Christi". — 125 Jahre später schreibt Julius Wellhausen[1]), der klassische Bibelkritiker: „Jesus war kein Christ — er war Jude". Dazwischen liegen die Arbeiten der bibelkritischen Schule von Bruno Bauer, David Friedrich Strauß, Renan usw. Die liberale protestantische Theologie, in innigem Zusammenwirken mit der analytischen Geschichtsbetrachtung und Altphilologie, ging daran, das Ikonenbild des dogmatischen Christus von allen mythologisch-legendären Zügen zu befreien und das geschichtliche Jesus-Bild freizulegen, wie man bei einem Palimpsest den ursprünglichen Text wieder sichtbar macht.

Diese Bemühung rief notwendigerweise auch die Mitarbeit jüdischer Forscher, naturgemäß ebenfalls liberaler Theologen, auf den

[28]) T. Andrae: Mohammed, Sein Leben und sein Glaube. Göttingen 1932, 19

[29]) J. Duchesne-Guillemin: Zoroastre, Paris 1948, 139

[30]) N. Söderblom: Das Werden des Gottesglaubens, Leipzig 1926², 264

*) Diesem Beitrag liegen Vorträge zugrunde, die der Verfasser 1951 und 1952 in Jerusalem und Tel Aviv gehalten hat mit dem Ziel besseren gegenseitigen Verstehens der Religionen im Heiligen Land. D. Red.

[1]) Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin 1905, 113.

Plan. Seit Zuntz und Geiger war die Wissenschaft des Judentums, als deren Väter die beiden anzusprechen sind, mit einer systematischen Erschließung der jüdischen Geschichte auf Grund eigener und fremder Quellen beschäftigt, und somit ergab sich auch die Notwendigkeit, Gestalt und Epoche Jesu im Rahmen jüdischer Geschichte zu sehen. Alle diese Bemühungen lassen sich in dem lapidaren Satz des jüdischen Outsiders Constantin Brunner[2]) zusammenfassen, der 1921 die Forderung aufstellte: „Gebt uns unseren Jesus wieder!" Aber sofort fügt Brunner, in der ihm eigenen, bizarren Ausdrucksweise, hinzu: „Unser Christus hat mit dem Christus des offiziellen Christentums ebenso wenig zu tun, wie das Sternbild des Großen Bären mit dem Tier desselben Namens." — In dem Satz „Gebt uns unseren Jesus wieder" ist jene neuzeitliche Bemühung um die Heimholung Jesu in das jüdische Volk zusammengefaßt, eine Bemühung, die seit rund 150 Jahren nicht mehr zur Ruhe kommt.

1. Das mittelalterliche jüdische Jesus-Bild.

Ehe wir uns dem modernen jüdischen Jesus-Bild, das von dem Motiv der Heimholung beherrscht wird, zuwenden können, müssen wir aber, ganz kurz, das mittelalterliche jüdische Jesus-Bild uns vergegenwärtigen, um den ungeheuren Kontrast würdigen zu können. Hierbei ist zu berücksichtigen, daß das jüdische Mittelalter eine weit größere Zeitspanne umfaßt als das christliche. Das jüdische Mittelalter muß vom tannaitischen Zeitalter bis zur europäischen Aufklärung, von Rabbi Akiba bis Moses Mendelssohn, gerechnet werden. Diese ungeheure Zeitspanne von über 1700 Jahren ist durch ein großes Schweigen in Bezug auf Person und Lehre Jesu gekennzeichnet. Eine volkstümliche Etymologie will ja den Namen Jesus als eine Zusammenfassung der Anfangsbuchstaben der hebräischen Verwünschungsformel: „Jimach schmo we-sichro" auffassen, was eben ausdrücken soll, daß Name und Gedächtnis Jesu ausgelöscht werden mögen.

Das jüdische Schweigen um Jesus hat vorwiegend zwei scharf von einander zu trennende Gründe: In den ersten christlichen Jahrhunderten war es die Tendenz der jüdischen Gesetzeslehrer, alle häretischen Meinungen und Schriften möglichst aus dem Gesichtskreis des Volkes zu entfernen, wofür ja die Apokryphen und Pseudepigraphen Zeugnis ablegen und ebenso die Tatsache, daß die hebräisch-aramäischen Quellen dieser Schriften, wie auch der synoptischen Evangelien, verloren gegangen sind. Durch Nichterwähnung wollte man alle Häresien der Vergessenheit überliefern. Es ist die immer wieder versuchte, nie geglückte Methode des Totschweigens, die ja keines-

[2]) Unser Christus und das Wesen des Genies, Berlin 1921.

wegs auf das Judentum allein beschränkt werden kann. In späteren Jahrhunderten, nach einer sieghaften Ausbreitung des Christentums, war es wohl vorwiegend die äußere Furcht, welche es den Juden nahelegte, negative Meinungen über Jesus von Nazareth nicht zu verlautbaren. Die Religionsgespräche zwischen Vertretern der Kirche und der Synagoge im Mittelalter sind jüdischerseits von dieser Unfreiheit und Furcht beherrscht und konnten daher nicht zu einer wirklichen Klärung des jüdischen Jesus-Bildes führen[3]).

Trotz dieses doppelt begründeten großen Schweigens, fand das negative jüdische Jesus-Bild des jüdischen Mittelalters in den sogenannten „Toledoth Jeschu" seinen Niederschlag. Dieses jüdische Anti-Evangelium ist entweder vor dem 8. Jahrhundert in Italien entstanden oder, wie neuere Forscher annehmen, im 12. Jahrhundert, wohl als psychologische Reaktion auf die blutigen Verfolgungen der Kreuzzüge.

Moses Mendelssohn nannte die Toledoth, in seinem Briefwechsel mit Lavater „eine Mißgeburt aus den Zeiten der Legenden". Graetz, der große jüdische Historiker, schimpft sie „ein elendes Machwerk", während J. Klausner, der hebräische Jesus-Biograph, sie begütigend „eine Schöpfung der Volksphantasie" betitelt. Die Toledoth sind auch unter drei weiteren Titeln bekannt: Maasseh Thaluj, Maasseh deotho veeth beno, Maasseh deotho isch. Die Toledoth liegen heute in der Edition von Samuel Krauss[4]), vor. — Bis in die jüngste Zeit hinein soll es im Ostjudentum Kreise gegeben haben, die diese negative Legendensammlung in der Weihnachtsnacht, „Nittel-Nacht" genannt, gelesen haben. Auch heute noch mag hier und dort dieser Brauch im Schwange sein, jedoch sind die Toledoth eigentlich aus dem Volksbewußtsein weitgehend verschwunden und bilden heute nur noch einen Gegenstand gelehrter Forschung.

Es gehört zum Wesen der Toledoth, daß sie die Wundergeschichten der Evangelien nicht leugnen, sondern sie nur mit negativen Vorzeichen wiedergeben. Aus dem Wundertäter Jesu wird ein Schwarz-Magier, der sich in Ägypten in den Besitz des wunderwirkenden Tetragrammatons, des „Schem-Hamephorasch", setzt, ihn in seine Lenden einnäht und so Zauberei verübt. Judas Ischarioth wird vom Synhedrion ausgeschickt, um den Magier zu besiegen und erhält zu diesem Zwecke ebenfalls einen wundertätigen Gottesnamen. Vor König Agrippas fliegen die Beiden in die Lüfte, wobei aber Judas den Jesus mit Urin verunreinigt, sodaß dieser, seiner Zauberkräfte

[3]) Über diese vgl. H. J. Schoeps, Jüdisch-christliches Religionsgespräch in 19 Jahrhunderten, Berlin 1937; Frankfurt 1949[2].

[4]) Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, Berlin 1902.

entkleidet, zu Boden stürzt und umkommt (Man sieht hier die bösartige Karikatur des Himmelfahrt-Motivs). Die Leiche Jesu wird in einen Kanal geworfen und abgeschwemmt, woran die Jünger dann die Legende von der Auferstehung knüpfen.

Den Toledoth ist auch der talmudische Ben-Pandera Legendenkranz eingearbeitet, demgemäß Jesus der Sohn eines römischen Söldners Pandera ist, welcher mit der ehebrecherischen Frau des Joseph, Maria während deren Menstruation ein Kind gezeugt hat.

Diese abstoßenden Ausgeburten gehässiger Phantasie sind nun freilich wohl zu verstehen, wenn man sich die Unsumme von Leid und Verfolgung, von Mord und Gewalttat vergegenwärtigt, die im Namen Jesu über die Gemeinde Israels gekommen ist. Die verfolgten und gepeinigten Juden hatten gegenüber der sie bedrängenden christlichen Kirche keine andere Waffe als die des Wortes, das sich zunächst natürlich gegen Jesus als den Herrn der sie verfolgenden Kirche richtete. Hierbei wurde zwischen Jesus und der Kirche nicht jene Unterscheidung getroffen, die einer viel späteren, vorurteilsloseren Epoche überlassen blieb. Aber auch der Haß, der sich gegen den vermeintlichen Urheber der jahrhundertelangen Bedrängnisse richtete, trägt gewissermaßen ‚familiäre' Züge. Auch aus diesem Haß spricht etwas wie ein Zusammengehörigkeitsgefühl: er richtet sich gegen den abtrünnigen Juden Jesus. Auch in diesem Zerrbild wird Jesus als, wenn auch abgefallener, Jude gesehen. — Die Ben-Pandera Legenden tun dem keinen Abbruch, da ja nach rabbinischer Auffassung, jedes von einer jüdischen Mutter geborene Kind als Jude betrachtet wird. Die Toledoth stellen natürlich keine originale Schöpfung dar, sondern bilden die Zusammenfassung vorwiegend talmudischer Quellen zum Leben Jesu.

2. Die Vorläufer des modernen jüdischen Jesus-Bildes.

Der erste jüdische Historiker, der ein zusammenhängendes Leben Jesu schreibt, ist der französisch-jüdische Gelehrte Joseph Salvador, der 1838, also noch vor Renan, sein Werk, Jésus-Christ et sa doctrine, in Paris erscheinen läßt. Salvador, übrigens ein Abkomme einer alt-sephardischen Familie, der zu den hervorragenden Historikern seiner Generation zählte, stellt Jesus in messianisch-eschatologischer Sicht dar. Das messianische Selbstbewußtsein Jesu steht für ihn außer Frage und er sieht Lehre und Wirken Jesu im Lichte des „nahe herbeigekommenen" Gottesreiches.

Es ist kein Zufall, daß ein französischer Jude als Erster die Unbefangenheit aufbringt, als Jude ein Leben Jesu zu schreiben, war doch

das französische Judentum das am frühesten emanzipierte. Unter den deutsch-schreibenden jüdischen Autoren des 19. Jahrhunderts ist zunächst der Religionsphilosoph Samuel Hirsch zu nennen, welcher sich in seinem Werke ‚Das System der religiösen Anschauungen der Juden (Leipzig 1842)' mit Jesus auseinandersetzt. In schroffem Gegensatz zu Salvador leugnet Hirsch den Messianitäts-Anspruch Jesu und sieht in ihm nur einen jüdischen Reformator. Hingegen tritt der Klassiker der Wissenschaft vom Judentum Abraham Geiger[5]) wieder in die Fußtapfen Salvadors und stellt Jesus als messianischen Prätendenten dar. Der Vater der jüdischen Geschichtsschreibung Heinrich Graetz befaßt sich im dritten Bande seiner „Geschichte der Juden"[6]) mit Jesus und stellt ihn als Essäer dar. Diese Darstellung ist freilich, unter Berücksichtigung neuerer Forschungsergebnisse, als abwegig zu bezeichnen.

Wir wollen uns zunächst mit diesen kurzen Hinweisen auf Salvador, Hirsch, Geiger und Graetz begnügen, wiewohl es noch eine ganze Reihe liberaler jüdischer Theologen im 19. Jahrhundert gibt, die hier und dort sich mit Gestalt und Lehre Jesu auseinandersetzen. Allen diesen Darstellungen ist ein bewußtes oder unbewußtes Fortführen der ebionitischen Linie zueigen, ja, man kann, seit dem 19. Jahrhundert, fast von einem Neo-Ebionitismus sprechen. Der Ebionitismus ist bekanntlich jene Jesus-Vorstellung, der auf die ebionitische jerusalemitische Ur-Gemeinde zurückgeht, und allein die menschliche Natur Jesu anerkennt und keine Aufhebung des Gesetzes an das Erscheinen Jesu knüpft[7]). Wenngleich, naturgemäß, die jüdischen Autoren des 19., ebenso des 20. Jahrhunderts, die Messianität Jesu nicht anerkennen, so trägt ihre Betrachtungsweise insofern doch ebionitische Züge, als sie — in schroffem Gegensatz zur negativen Betrachtungsweise des jüdischen Mittelalters — in Jesus eine überragende jüdische Persönlichkeit von prophetischer Erhabenheit sehen.

3. Moderne jüdische Jesusbücher.

Im Jahre 1922 erschien in Jerusalem in hebräischer Sprache das Werk des Professors an der Hebräischen Universität Joseph Klausner, Jeshu Hanozri. Das Werk ist heute so bekannt und liegt in allen europäischen Sprachen vor, daß es hier nur gestreift zu werden braucht. Der Hauptwert des Klausner'schen Buches, dem

[5]) Das Judentum und seine Geschichte, Breslau 1864. 117 ff.

[6]) Leipzig 1888³. 224. Das Jesuskapitel der ersten Auflage von Graetz's „Geschichte der Juden", 1855 hat übrigens Moses Hess seiner zionistischen Programmschrift „Rom und Jerusalem" (Köln 1862) beigedruckt.

[7]) Über den Ebionitismus vgl. H. J. Schoeps: Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen 1949.

übrigens 1939 ein weiterer Band, Mi Jeschu ad Paulus[8]) folgte, liegt in der kompilatorischen Zusammenfassung alles erreichbaren Materials und der Erschließung der bis dahin noch nicht genügend gewürdigt gewesenen jüdischen Quellen zum Leben Jesu. Klausner schreibt, im Gegensatz zu seinen liberalen Vorgängern, als Zionist und jüdischer Nationalist und betont daher die national-jüdische Seite im Charakter Jesu. Wiewohl Klausner Jesus als jüdischen Nationalisten darzustellen bemüht ist, sieht er doch ein „tragisches" Element im Wesen Jesu, welches die Einheit des Judentums zu sprengen geeignet war.

Während Klausners Buch nicht nur in der christlich-theologischen Welt, sondern auch in weiten jüdischen Kreisen positive Aufnahme fand, rief eine Besprechung des Werkes (1923) Stürme der Entrüstung hervor. Der inzwischen verstorbene Reform-Rabbiner Dr. Stephen W i s e predigte in seiner New Yorker Synagoge an Hand des Klausner'schen Buches über „Jesus den Juden". Diese, soweit ich sehe, erste Predigt eines Rabbiners und prominenten zionistischen Führers über Jesus, blieb später nicht vereinzelt. Die Jerusalemer orthodoxe Tageszeitung „Ha-Modia" führt z. B. am 23. 1. 52 darüber bewegte Klage, daß die Reform-Rabbiner Amerikas heute allgemein Jesus als jüdischen Lehrer der Ethik in ihren Predigten erwähnen.

Sieben Jahre nach dem Erscheinen des Klausner'schen Werkes erschien das weit umfangreichere zweibändige Werk des Wiener jüdischen Gelehrten R o b e r t E i s l e r[9]) in Göttingen. Eislers Buch löste, seiner gewagten Theorien halber, heftige Diskussionen aus. In seiner Schrift „Das anti-christliche und das christliche, geschichtliche Jesusbild von heute" (Basel 1944) bemerkt K a r l G o e t z zu Eislers Werk: „Eisler unternimmt es mit Hilfe von erst neuerdings wieder mehr zugänglich gewordenen slavischen Übersetzungen des alten jüdischen Geschichtsschreibers Josephus zu zeigen, daß Jesus, zwar mehr oder weniger widerwillig, sich von seinen Anhängern zu einem bewaffneten Aufstand gegen die Römer habe hinreißen lassen und daran zugrunde gegangen sei. Eisler verbindet mit bedeutender Gelehrsamkeit eine unbändige Phantasie, die ihn zu den gewagtesten Konstruktionen mit vielfach sehr zweifelhaftem Material verführt und zur Mißhandlung und Vergewaltigung nicht nur von neutestamentlichen Berichten, sondern auch von anderen Geschichtsurkunden."

---

[8]) Jesus von Nazareth, Berlin 1930; Von Jesus zu Paulus, Jerusalem 1950 (deutsche Ausgabe).

[9]) Jesus basileus ou basileusas, die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakob des Gerechten 2 Bde, Göttingen 1929—30.

Vor allem hat sich Eisler um die Rehabilitierung der bekannten Stelle im sog. slavischen Josephus, Ant. XVIII, 3,3 bemüht, die von Jesus spricht und deren Echtheit er im Gegensatz zur allgemeinen Auffassung festzuhalten und zu beweisen bestrebt ist. Wenngleich wir uns der kritischen Auffassung von Goetz anschließen müssen, so bleibt es doch das Verdienst Eislers, die jesuanische Bewegung im Lichte des jüdischen Widerstandes gegen das römische Imperium dargestellt zu haben.

Im englischen Kulturkreise war es vor allem der große liberale Theologe Claude G. Montefiore, der sich der Rekonstruktion des jüdischen Jesus-Bildes zuwandte. Hier sind drei seiner Werke zu nennen: Some Elements of religious teaching of Jesus (London 1910), The Synoptic Gospels (London 1927²) (Kommentar), Rabbinic Literature and Gospel Teachings (London 1930). Montefiore sieht in Jesus den Gipfel der jüdischen Ethik. Jesu Konflikt mit den Pharisäern liegt, nach Montefiore, in Jesu-Auffassung vom Gesetz. Jesus vertritt den prophetischen Glauben im Zeitalter des Gesetzes und ist als Reformator des tannaitischen Judentums zu verstehen.

Montefiore wurde, als erster Jude, für seine Arbeiten über die synoptischen Evangelien mit dem theologischen Ehrendoktor der Universität Manchester ausgezeichnet. Andererseits griff ihn der hebräische Philosoph Achad Haam in einem Essay: „Al schnej Seipim" heftig an und warf ihm vor, die Demarkationslinie zwischen Judentum und Christentum verwischt zu haben.

Ein kleines, aber besonders wichtiges Werk ist das von Leo Baeck, Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte, Berlin 1938. Rabbiner Dr. Leo Baeck, der heute als der unumstrittene Führer der liberalen jüdischen Theologie Anerkennung und Verehrung genießt, versucht in diesem Werk eine Rekonstruktion des hebräisch-aramäischen Ur-Evangeliums, welches den griechischen synoptischen Evangelien zugrunde liegen muß. Aber nicht erst 1938 begann Baeck, der gegenwärtig am Hebrew Union College in Cincinnati vor werdenden Reform-Rabbinern Neues Testament liest, sich mit der Erschließung des Evangeliums im jüdischen Sinne zu beschäftigen. Bereits vor einem halben Jahrhundert veröffentlichte Baeck[10]) seine Antwort an Adolf von Harnack: „Die meisten Darsteller des Lebens Jesu unterlassen es, darauf hinzuweisen, daß Jesus in jedem seiner Züge durchaus ein echt jüdischer Charakter ist, daß ein Mann wie er nur auf dem Boden des Judentums, nur dort und nirgendwo anders, erwachsen konnte. Jesus ist eine echt jüdische Persönlichkeit, all sein Streben und Tun, sein Tragen und Fühlen,

[10]) Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1901, 118.

sein Sprechen und Schweigen, es trägt den Stempel jüdischer Art, das Gepräge des jüdischen Idealismus, des Besten, was es im Judentum gab und gibt, aber nur im Judentum damals gab. Er war ein Jude unter Juden; aus keinem anderen Volke hätte ein Mann wie er hervorgehen können, und in keinem anderen Volke hätte ein Mann wie er wirken können; in keinem anderen Volke hätte er die Apostel, die an ihn glaubten, gefunden."

Dieser Grundposition blieb Baeck durch Jahrzehnte hindurch treu und trug so entscheidend zur Korrektur des jüdischen Jesus-Bildes der Moderne bei.

Eine geschlossene Darstellung der Persönlichkeit und Lehre Jesu verdanken wir auch einem Schüler von Leo Baeck, H a n s J o a c h i m S c h o e p s [11]), der selbst ein bewußter Anti-Zionist ist und die nationale Renaissance des jüdischen Volkes als geschichtlichen Irrweg ablehnt, aber nicht umhin kann, Jesus, ganz ähnlich wie Klausner, als jüdischen Nationalisten zu sehen: „Jesus wandte sich mit seiner Botschaft an seine Stammesgenossen, das jüdische Volk!" — schreibt Schoeps, und fährt fort: „Wenn einzelne Heiden bei ihm Hilfe suchten, wie die phoenizische Frau im Gebiet von Tyrus oder der römische Centurio in Kephar Nachum (Kapernaum), so erfüllte er ihre Bitten, betonte aber jedesmal ausdrücklich, daß seine Mission nur auf Israel gerichtet sei: „Ich bin nicht gesandt denn zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel!" (Matth. 15,24). Und die Jünger sendet er ausdrücklich n u r an diese aus, um ihnen das nahende Himmelreich zu predigen. Ja, er mahnte sie ausdrücklich: „Gehet nicht auf der Heiden Straße und ziehet nicht in der Samariter Städte" (Matth. 10, 6—7). Die evangelischen Berichte lassen deutlich erkennen, daß Jesus zu Lebzeiten innerhalb der Grenzen des Judentums mit seiner Predigt hat verbleiben wollen; erst der auferstandene und erhöhte Jesus hat den Jüngern den Aussendungsbefehl gegeben, in den Völkern zu missionieren: „Gehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium aller Kreatur" (Mc. 16, 15 par.). Und diese Mission unter den Heiden ist nur unter ernsten Konflikten innerhalb der Urgemeinde zustandegekommen und galt auch zunächst nur der Gewinnung von Proselyten für die messianische Gemeinde i n n e r h a l b des auserwählten Volkes."

Die für das jüdische Jesus-Bild so wichtige Unterscheidung zwischen dem historischen Jesus, der nationalen Charakter trägt, und dem mythischen Christus, der ins Universelle erweitert ist, wird hier

[11]) In seinem Buch „Gottheit und Menschheit / Die großen Religionsstifter und ihre Lehren" (Stuttgart 1950) wird Jesus als Religionsstifter auf 40 Seiten behandelt. Ferner vgl. neustens Dss.: Jesus et la Loi juive RHPhR 1953, H. 1.

klar sichtbar. Von neueren Gesamtdarstellungen ist vor allem noch das Buch von Rabbi Morris Goldstein (San Francisco) zu nennen: Jesus and the Jewish Tradition, New York 1951. Auch Goldstein versucht Jesus als integralen Bestandteil des jüdischen Volkes und seiner Tradition darzustellen und faßt diese Auffassung in dem Satze zusammen: „Jesus must be related to the age and milieu in which he is found."

Unter den lexikographischen jüdischen Darstellungen Jesu ist vor allem der Artikel ‚Jesus' in S. Wininger's Großer jüdischer Nationalbiographie, Czernowitz 1932, Band III, sp. 306—311, zu erwähnen. Wiewohl dieser Darstellung kein eigener wissenschaftlicher Wert zukommt, so ist es doch bemerkenswert, daß Wininger, der 13 000 lexikographische Biographien jüdischer Persönlichkeiten aller Zeiten und Länder verfaßt hat, auf keine Darstellung soviel Zeit verwandte, wie auf die Darstellung Jesu. Ein volles Jahr arbeitete Wininger an dem Artikel über Jesus, in welchem er, ganz im Sinne Martin Bubers, den „zentralen Juden" sieht.

4. Der Glaube Jesu.

Die tiefsinnigste Darstellung Jesu von jüdischer Seite findet sich in einem Werke, das sich eigentlich nicht mit der Gestalt, sondern mit dem Glauben Jesu auseinandersetzt, Martin Buber: Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950. In diesem Werke stellt Buber die hebräische Emuna, das schlechthinnige Vertrauen in Gott, der griechischen Pistis, dem Fürwahrhalten von Glaubenssätzen gegenüber. Der Glaube Jesu wird als der höchste und klassische Ausdruck der jüdischen Glaubenshaltung, der Emuna, dargetan, während ihr gegenüber die paulinisch-johanneische Glaubenslinie der Pistis, als dem Judentum wesensfremd, in Erscheinung tritt. Im Vorwort zu diesem bedeutenden Werk legt Martin Buber ein ergreifendes Bekenntnis zur Persönlichkeit Jesu ab: „Jesus habe ich von Jugend auf als meinen großen Bruder empfunden. Daß die Christenheit ihn als Gott und Erlöser angesehen hat und ansieht, ist mir immer als eine Tatsache von höchstem Ernst erschienen, die ich um seinet- und um meinetwillen zu begreifen suchen muß. . . . Mein eigenes brüderlich aufgeschlossenes Verhältnis zu ihm ist immer stärker und reiner geworden, und ich sehe ihn heute mit stärkerem und reinerem Blick als je.

Gewisser als je ist es mir, daß ihm ein großer Platz in der Glaubensgeschichte Israels zukommt und daß dieser Platz durch keine der üblichen Kategorien umschrieben werden kann."

Martin Buber, der wohl größte Deuter des Judentums von heute, berührt hier das Problem der Singularität Jesu innerhalb der jüdischen

Geschichte. Alle Versuche, die Gestalt Jesu in eine der Kategorien der jüdischen Glaubensgeschichte — Priester, Prophet, Richter, Schriftgelehrter, Gesetzgeber — einzureihen, scheitert an der Komplexität der Persönlichkeit Jesu, worauf wir noch im Schlußteil dieser Darstellung näher einzugehen haben werden.

Buber unternahm schon in früheren Werken immer wieder Versuche der Deutung Jesu. So sei vor allem hier an die bedeutenden Ausführungen in „Kampf um Israel", Berlin 1933, erinnert: „... der Sinai genügt ihm (Jesus) nicht, er will in die Wolke überm Berg, aus der die Stimme schallt, er will dringen in die Urabsicht Gottes, in die Urunbedingtheit des Gesetzes, wie sie war, ehe sie sich in der menschlichen Materie brach, er will das Gesetz ‚erfüllen', das heißt, er will seine Urfülle anrufen und wirklich machen."

5. Apologetische Schriften: Der Prozeß Jesu.

Eine besondere Kategorie innerhalb der jüdischen Jesus-Literatur bilden jene Schriften, die sich in apologetischer Weise mit dem Prozeß Jesu beschäftigen. Die beste neuere Zusammenfassung findet sich in dem Buche des Professors am Dropsie College, Philadelphia, Salomon Zeitlin: Who crucified Jesus? New York, 1942. Zeitlin kommt zu dem Ergebnis, daß Römer und Römlinge, gewissermaßen jüdische ‚Quislinge' der Antike, deren Organ das Synhedrion war, die Schuld an der Kreuzigung Jesu tragen, während die breite Masse des Volkes und die Pharisäer an der Hinrichtung Jesu nicht interessiert sein konnten. Zeitlins Analyse des Prozesses Jesu und seiner Hintergründe unterscheidet sich in einem wesentlichen Punkte von früheren Darstellungen dieser Art. Jüdische Apologeten legten stets Wert darauf zu beweisen, daß die Prozeß-Darstellung der Evangelien insofern ganz unglaubhaft sei, als sie der prozessuralen Ordnung wie sie im Talmud, vorwiegend im Traktat Sanhedrin, niedergelegt ist, widerspricht. Es ist hier nicht der Ort, auf die zahlreichen Divergenzen zwischen der talmudischen Prozeß-Ordnung und dem Schnellverfahren gegen Jesus von Nazareth im Einzelnen hinzuweisen. Schon 1876 hat Ludwig Philippsohn in seiner Schrift: Haben wirklich die Juden Jesum gekreuzigt? diese formaljuristischen Argumente dargelegt. Zahlreiche spätere jüdische Apologeten benutzten immer wieder das Argument, daß das Verfahren gegen Jesus von Nazareth der talmudischen Prozeßordnung vollständig widerspricht und daher unglaubhaft sei, ja, man ersehe eben daraus, daß die Evangelien eine tendentiöse Prozeß-Berichterstattung enthalten, welche das Synhedrion belasten und den römischen Prokurator entlasten sollte.

Zeitlin aber zeigt in vorbildlicher Wahrheitsliebe auf, daß die talmudische Kodifizierung der Prozeß-Ordnung erst lange nach Auflösung des wirklichen Synhedrions erfolgte, sodaß wir es hier mit einer theoretischen Darstellung zu tun haben, die zeigt, wie Prozesse zu führen sind, nicht aber beweist, daß tatsächlich immer und überall die Prozesse so geführt wurden, zumal wenn sie, wie im Falle Jesu, einen hochpolitischen Hintergrund hatten. Alle Apologeten, inklusive Zeitlin, gelangen aber zu einer historisch einleuchtenden Entlastung der jüdischen Volksmassen, die am Tode Jesu, der als Freund der Armen auftrat, nicht interessiert sein konnten.

Unter früheren Schriften dieser Art sei hier noch verwiesen auf D. Chwolson: Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes, Leipzig 1908, eine Arbeit von hervorragender wissenschaftlicher Bedeutung und Max Hunterberg: Jesus, the Crucified Jew, New York 1929. Auch die Schrift des führenden amerikanischen Reform-Rabbiners Hyman G. Enelow: A Jewish View of Jesus, New York 1920, trägt apologetische Züge und Jesus wird (S. 56) in dieser Darstellung als der geniale jüdische Mensch, der jüdische „Erzidealist", dargestellt, der tragisch in sein eigenes Verhängnis geht.

Im Zusammenhange mit apologetischen Darstellungen des Prozesses Jesu wurde verschiedentlich auch der Gedanke einer Revision des Prozesses Jesu von jüdischer wie von christlicher Seite vorgeschlagen. Nach Gründung des Staates Israel wandte sich der Holländer Robbé Groskamp an das Jerusalemer Obergericht mit dem Antrag auf Revision des Prozesses Jesu. Das rein weltliche Obergericht ist natürlich hier nicht zuständig, da die Anklagepunkte des Prozesses: Gotteslästerung, angemaßte Messianität, Tempelschmähung — allenfalls unter die Jurisdiktion eines neuen Synhedrions fielen, nicht aber unter die des weltlichen Obergerichtes[12]).

6. Die Schule, die die Ungeschichtlichkeit Jesu behauptet.

Natürlich fand auch die Schule des 19. Jahrhunderts, welche die Historizität Jesu bestritt und von nicht-jüdischen Forschern wie W. B. Smith, Kalthoff, Drews u. a. vertreten wurde, Anhänger im jüdischen Lager. Die weiteste Verbreitung unter diesen Schriften fand die Studie des berühmten dänisch-jüdischen Literarhistorikers

[12]) Auf die theoretische Möglichkeit der Prozeß-Revision verwies ich in meinen Schriften „Jenseits von Orthodoxie und Liberalismus", Tel Aviv, 1939, und „Die Christusfrage an den Juden", Jerusalem 1941.

Georg Brandes: Die Jesus-Sage, Berlin 1925. Brandes vergleicht Jesus mit Wilhelm Tell, der ebenfalls nie gelebt habe, aber alle idealen Eigenschaften der Eidgenossenschaft in sich verkörpert. So sei auch Jesus von Nazareth gewissermaßen die Inkarnation des jüdischen Volkes, welches sich als der leidende Gottesknecht im Sinne der deuterojesajanischen Prophezeiung (Jes. 53) empfand.

Rabbiner Dr. Benzion Kellermann, Kritische Beiträge zur Entstehung des Christentums, Berlin 1906, und Samuel Lublinski, Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur, Jena 1910, versuchen die Gestalt Jesu aus den antiken Mysterienkulten zu erklären. In dieser Sicht rückt Jesus in die Nähe des Tamuz und Adonis, jener Gottheiten, die zerrissen werden und wieder auferstehen. Die evangelische Vorstellung von der unbefleckten Empfängnis wird in dem Rahmen der Mutter-Gottheits-Mythen gesehen und Jesus wird so zu einer jüdischen Version alt-semitischer und hellenistischer Mythen und Mysterien.

Ein Hauptargument dieser Schule war es, daß kein zeitgenössischer jüdischer Schriftsteller, weder Philo noch Josephus, Jesus erwähnen, und ebenso die römischen Schriftsteller ihm keine Beachtung schenken. — Dieser Auffassung trat aber bereits der Oberrabbiner von Stockholm, G. Klein, in seiner Schrift, Ist Jesus eine historische Persönlichkeit?, Tübingen 1910, entgegen. Der schwedische Theologe Gösta Lindeskog, dem wir mehrere Arbeiten über das Jesus-Problem im heutigen Judentum verdanken[13]), bemerkt über Klein's Schrift: „Der hervorragende jüdische Wissenschaftler hat in seiner glänzenden Schrift die adäquaten Argumente für die Geschichtlichkeit Jesu gefunden."

Wenngleich eine Darstellung der Argumente, die für die Geschichtlichkeit Jesu sprechen, den Rahmen dieser literar-historischen Studie sprengen würde, so sei doch wenigstens auf die Methode verwiesen, welche zur Eruierung der Historizität Jesu führte. Die Tatsache, daß die zeitgenössischen jüdischen und nicht-jüdischen Historiker Jesus nicht erwähnen, darf nicht überschätzt werden. Für jüdische Schriftsteller war es, wie eingangs bereits bemerkt, oft von gebotenem Interesse, Person und Bewegung Jesu zu übergehen; für die römischen Historiker aber war die Sekte der Nazarener in Judäa, und ihr Haupt

[13]) Der protestantische Theologe Gösta Lindeskog, Uppsala, ist, soweit ich sehe, der einzige christliche Forscher, der sich systematisch mit dem selben Thema befaßte, welches hier von jüdischer Seite behandelt wird. Von Lindeskog's Arbeiten sind zu nennen: Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum (1938), Jesus und die Juden (1941, schwedisch) und: Jesus als religionsgeschichtliches und religiöses Problem in der modernen jüdischen Theologie. (Zürich 1950, JUDAICA, 6. Jhrg./Heft 3 u. 4.)

Jesus von Nazareth, so unwichtig, daß sie keine Erwähnung bei ihnen fanden. Mit dichterischer Intuition traf Anatole France diesen Sachverhalt in seiner berühmten Novelle: Der Stadthalter von Judäa, die mit den Worten des Pontius Pilatus schließt: „Jesus? Jesus — aus Nazareth? — Nein, ich erinnere mich nicht mehr."

Ein merkwürdiger Beweis für die Historizität Jesu liegt nun gerade in den unhistorischen Stellen der Evangelien. An einem Beispiel sei dies demonstriert. Die Land-Schätzung Luk. 2,1 ff. unter Kaiser Augustus ist, in der beschriebenen Form, nicht glaubwürdig. Es ist nicht anzunehmen und auch nirgends bezeugt, daß die Römer, die ja vorzügliche Organisatoren waren, zwecks Steuer-Veranlagung jeden Bürger an seinen Geburtsort beordert hätten, sodaß sich Joseph von seinem galiläischen Wohnsitz Nazareth in mehrtägiger Reise nach Bethlehem in Juda zum Zwecke der Registrierung begeben mußte, wobei er auch noch seine schwangere Ehefrau Maria hätte mitführen müssen. Nach dem römischen Usus und allen Regeln der Vernunft wäre die Steuer-Registrierung natürlich in Nazareth selbst erfolgt. Aber der Evangelist, welcher in seiner Botschaft die Erfüllung alttestamentlicher Prophezeiungen sieht, fühlt sich gebunden, eine Geburt in B e t h l e h e m zu konstruieren, gemäß Micha 5,1: „Und du Bethlehem Ephratha, die du klein bist unter den Städten in Juda, aus dir soll mir der kommen, der in Israel Herr sei, welches Ausgang von Anfang und von Ewigkeit her gewesen ist." Wäre Jesus nur eine ideale Mythengestalt, an und in der sich die Prophezeiungen des A. T. erfüllen, so hätten die Evangelien einfach, gemäß der zitierten Micha-Stelle, eine Geburt in Bethlehem berichtet. Da aber Jesus eine historische Persönlichkeit ist und seine Herkunft aus Nazareth allgemein bekannt war, sodaß sogar seine Anhänger Nazarener genannt wurden, aber andererseits die an Bethlehem gebundene Prophezeiung berücksichtigt werden mußte, kam es zu jener Kompromiß-Lösung des evangelischen Berichtes, die a) den Stempel der historisch nicht bezeugten Erfindung trägt, aber b) zugleich zeigt, daß historisch bedingte Gründe, diese Lösung nötig machten. So kommen wir zu der paradoxalen Erkenntnis, daß es gerade die unhistorischen Stellen im Evangelium sind, die die Historizität Jesu erweisen. Die überwiegende Mehrzahl der jüdischen Leben-Jesu-Forscher halten auch an der Historizität Jesu fest, da gerade jüdische Forscher (von allen philologischen und historischen Beweisen und Gegenbeweisen abgesehen), zutiefst spürten und spüren, daß in Jesus von Nazareth eine echte, keine konstruierte Gestalt der jüdischen Geschichte und Glaubensgeschichte vor uns hintritt.

7. Kompilatorisches und Theologisches.

Ehe wir uns im zweiten Teile dieser Untersuchung dem relativ weiten Gebiet der jüdischen Belletristik zuwenden, soweit sie sich mit Jesus beschäftigt, sei noch auf einige kleinere Schriften verwiesen, die sich in den bisherigen Rahmen nicht einfügen ließen.

Der hebräische Schriftsteller Jakob Zurischadaj publizierte, Tel Aviv 1940, in zwei Teilen, kritische Äußerungen über das Neue Testament, die sich im jüdischen Schrifttum der Antike und der Neuzeit finden, und stellte sie unter dem Titel „Habrith" (Der Bund) zusammen. Diese Sammlung kommentiert, durchgehend im kritischen Sinne, unter Heranziehung alter und neuer Quellen, die Synoptiker.

Der theologischen Auseinandersetzung ist die von mir, gemeinsam mit dem verewigten schottischen Theologen George L. B. Sloan publizierte Schrift: Das Christliche Verständnis des Alten Testaments und der Jüdische Einwand, Jerusalem 1941, gewidmet und ebenso meine Schrift, Die Christus-Frage an den Juden, Jerusalem 1941. Diese Arbeiten tragen, wiewohl systematisch theologischen Charakters, mit bei zur Erkenntnis des jüdischen Jesus-Bildes der Moderne, das bei schroffer Ablehnung der Messianität oder gar Göttlichkeit Jesu, dennoch absolut positive Züge trägt, und Jesus als tragische, aber wegweisende jüdische Gestalt sieht.

Die umfangreiche Missionsliteratur, soweit sie von konvertierten Juden herrührt, kann hier nicht beachtet werden, da das dort enthaltene Jesus-Bild bereits dem christlichen, meist sogar streng kirchlichen Bereich zuzuzählen ist und daher außerhalb der Absicht dieser Untersuchung steht, die es ausschließlich mit dem jüdischen Jesus-Bild der Moderne zu tun hat.

II.

Belletristik.

Romane, Novellen, Dramen und andere Äußerungen der schönen Literatur, die sich mit Gestalt und Geschichte Jesu beschäftigen, stehen, wie biblische Dichtungen im Allgemeinen, vor einem doppelten Problem. Einerseits sieht sich der Dichter genötigt, „das allen Bekannte noch einmal zu erzählen" (Thomas Mann), andererseits sind seiner Phantasie aber doch überaus enge Schranken gesetzt. Goethe, wie man weiß, nannte die Mischform des historischen Romans ein Zerrbild des Romans und der Historie. Wenngleich wir uns diesem harten Urteil nicht anschließen wollen, so ist doch die Verantwortung vor der Größe des Themas beim Jesus-Roman eine besonders schwere Schranke für den Erzähler. Rousseau bemerkte einmal, hätte Jesus

nie gelebt, so wären die Erfinder der Evangelien so groß wie Jesus selbst. Erfindet nun der moderne Autor zu dem überlieferten Stoff neue Szenen und Züge, so müßten sie der Größe Jesu adäquat sein.

Franz Werfel fühlte die tiefe Verantwortung, die im Umkreise solcher Gestalt dem Autor auferlegt ist, und bemerkt daher im Nachwort, „Argument" zu seinem Drama: Paulus unter den Juden, Wien 1925: „Ein losgelassenes Fabulieren in solch reiner Sphäre hasse ich als eine Unzucht, und jede poetische Freiheit ohne strenge Begründung erschiene mir als unkünstlerischer und verletzender Leichtsinn. Denn um was für Menschen geht es, um welchen Ernst, um welche ewige Tragkraft des Geschehens!" So sieht sich der Dichter vor die Scylla unnötiger, und wohl auch oft langweiliger, Wiederholung, und die Charybdis unverantwortlicher Erfindung gestellt und muß hier den überaus schwierigen Mittelweg finden.

Dieses Problem hat Emil Ludwig zutiefst in seiner Jesus-Biographie: Der Menschensohn, Berlin 1928, erkannt und ihm im Vorwort an den Leser Ausdruck verliehen: „Wer Jesus aus eigener Erfindung sprechen ließe, müßte mindestens an intuitiver Kraft ihm gleichen. Darum ist jedes der hier wiedergegebenen Worte Jesu und jede seiner Taten durch eins der Evangelien bezeugt; nur Blick und Ausdruck, nur die Gedankenbrücken zwischen den Worten, Motive und Gefühlsketten mußten notwendig frei ergänzt werden." Andererseits war sich Ludwig auch der ersten Gefahr voll bewußt und bemerkt: „Was ich aus der Geschichte meines Stammes hier erzähle, ist aller Welt bekannt; der Versuch, das Leben Jesu rein historisch zu schreiben, ist so alt wie die Aufklärung und älter."

Wesentlich ist an diesem ersten Satze von Emil Ludwig's Einleitung die Bemerkung: „Aus der Geschichte meines Stammes." Zum ersten Male bekannte sich mit dieser Wendung der Schriftsteller Emil Ludwig (damals auf der Höhe seines Ruhmes) in einem seiner Werke, zu seiner jüdischen Herkunft. Emil Ludwig, Sohn des jüdischen Augenarztes Professor Dr. Hermann Cohn in Breslau, war bald nach seiner Geburt getauft worden und kehrte erst im reifen Mannesalter zum Judentum zurück. Es ist überaus bemerkenswert, daß es gerade sein Jesus-Buch, der Menschensohn, war, das für ihn, der weithin sichtbare Ausdruck dieser Rückkehr sein sollte. Um jedem Mißverständnis vorzubeugen, sagt Ludwig: „Dieses Buch handelt nur von Jesus dem Menschen, nicht von Christus dem Erlöser. Mit keinem Finger berührt der Autor die Theologie, die später kam und die ihm fremd ist."

Emil Ludwig ist es gelungen, ein überaus geschlossenes, in der Grundhaltung durchaus jüdisches Jesus-Bild zu schaffen, das vor

allem in der psychologischen Durchleuchtung die scheinbaren Widersprüche im Charakter Jesu löst und eine menschliche, einfache Entwicklung aufzeigt. Daß es hierbei zuweilen zu Vereinfachungen und Verflachungen kam, ist naheliegend, aber andererseits vermochte es Ludwig, die Gestalt Jesu plastisch sichtbar zu machen.

1. Romane.

Unter den Jesus-Romanen jüdischer Autoren ist vor allem das überaus populäre Buch von Schalom Asch: Der Nazarener, Stockholm 1940, zu nennen. Asch hat bekanntlich diesen Roman später zu einer Trilogie durch weitere Romane über Paulus, Der Apostel, und Maria, die Mutter Jesu, erweitert. Asch's neutestamentliche Romane wurden zweifellos überschätzt. Ihr dichterischer Wert ist begrenzt, wobei sicher dem „Nazarener" die größte Bedeutung zukommt. Mit außergewöhnlicher epischer Breite stellte Asch Umwelt und Zeitverhältnisse Jesu dar. Sein tiefstes Anliegen aber ist eigentlich ein apologetisches. Er will dem zweitausendjährigen Konflikt zwischen Israel und dem Christentum seinen Stachel rauben. Aber dieses Bemühen erscheint angesichts dieses Gegenstandes von größter weltgeschichtlicher und metaphysischer Bedeutung zu naiv. Man kann das ‚Ärgernis des Kreuzes' nicht dadurch beseitigen, daß man es glattweg leugnet. Vor allem im letzten Drittel des Buches, bei der Darstellung der Passion, läßt Asch sich zu apologetischen Umkehrungen all dessen verleiten, was quellenmäßig überliefert (ich sage beileibe nicht: bezeugt) ist.

Von der Verhaftung Jesu im Gethsemane ab, stellt Asch alle Berichte der Evangelien auf den Kopf. Nach ihm verhaften nicht die Knechte des Hohenpriesters Kaiphas den Nazarener, sondern der römische Hegemon Cornelius, nicht die hohen Priester „suchen Jesum zu töten', sondern Pilatus; ausschließlich auf Weisung der römischen Behörde, gegen den Willen der Pharisäer und Priester erfolgt die Verurteilung Jesu vor dem Synhedrion. Diese Verurteilung will nach der Aussage der Richter sogar nur eine Untersuchung sein. Pilatus ist es dann, der Jesus verurteilt, und ihn nicht begnadigen will. Der Gipfel der Umdrehung ist schließlich, daß die berühmte Handwaschung des Pilatus („Ich wasche meine Hände in Unschuld" Psalm 26,6 und 73,13 und die diesem Gedanken entsprechende Handlung Matth. 27,24) dem pharisäischen Rabbi Nikodemus zugeschrieben wird.

Trotz dieser offenbar apologetischen Züge und obwohl Schalom Asch sich während seiner Arbeit an dem Werke mit führenden Gelehrten des „Jewish Theological Seminary" in New York beriet, löste

das Buch in gewissen jüdischen Kreisen Amerikas und anderer Länder Stürme der Entrüstung aus, wie sie keinem anderen jüdischen Jesus-Buch beschieden waren. Noch als der Dichter im Mai 1952 Israel besuchte, war er außergewöhnlichen Anfeindungen, vor allem von orthodoxer Seite ausgesetzt. Der greise Herausgeber der jiddischen Tageszeitung „Vorwärts", Abe Cahan, widmete ein ganzes Buch der Bekämpfung von Asch's Roman, der zunächst nicht im jiddischen Original erscheinen konnte, sondern ausschließlich in englischer Übersetzung. Später erschienen Übersetzungen in viele europäische Sprachen, aber noch Ende 1952 lag keine hebräische Übersetzung vor. Hartnäckig wurde das Gerücht verbreitet, Schalom Asch habe sich taufen lassen. Der Dichter dementierte immer wieder derartige Anwürfe und betonte, daß sein Werk vorwiegend der jüdisch-christlichen Verständigung dienen sollte.

Der Skandal um Schalom Asch hat seine Wurzeln weniger in dem Jesus-Roman als solchem, sondern mehr in der Person und dem Milieu des Autors. Assimilierte Juden des deutschen Kulturkreises, wie Emil Ludwig, des französischen Kulturkreises wie Edmond Fleg konnten unangefochten Bücher über Jesus publizieren. Die Welt, in der sie lebten, und das assimilatorische und postassimilatorische Judentum ihrer Umgebung rezipierten derartige Bücher geradezu als Ausdruck eines jüdischen Bekenntnisses. Andererseits konnte auch ein hebräischer Wissenschaftler wie Professor Klausner sein Werk über Jesus in einer national gestimmten jüdischen Gesellschaft des modernen Palästina veröffentlichen, ohne Mißverständnissen ausgesetzt zu sein. Ganz anders war die Situation Aschs. Er gehört zum Kreise der jiddischen Schriftsteller, die durch Sprache, Herkunft und Gesinnung, auch in Amerika, dem ost-jüdischen Ghetto seelisch noch verhaftet sind. Nachdem dieses Judentum, nicht nur allein soweit es orthodox-traditionell gebunden ist, Asch laut und vernehmlich bekämpfte, schlossen sich natürlich auch in anderen Ländern jüdische Gegner dem Chor des Hasses an. Asch wurde dadurch in eine Kampfstellung hineingetrieben, die er nicht gesucht hat und ging in den zwei letzten Bänden seiner Trilogie „Der Apostel" und „Maria" zuweilen von der jüdischen Linie bedenklich ab und näherte sich (in Fragen der Trinität und der Unbefleckten Empfängnis) dem kirchlichen Dogma. Dennoch gehört Asch's Nazarener durchaus in den Rahmen des jüdischen Jesus-Bildes und hat durch seine populäre Breitenwirkung viel zur Verständlichmachung der jüdischen Sicht Jesu beigetragen.

Bemerkenswert ist es, daß ein hebräischer Dichter, der in Jerusalem lebte, A. A. Kabak, schon einige Zeit vor Schalom Asch

einen hebräischen Jesus-Roman publizieren konnte: Bamischol hazar (Im Engpfade), Tel Aviv 1938, ohne daß er deshalb Anfeindungen ausgesetzt worden wäre, wie sie Schalom Asch zu erdulden hatte. Auch Kabak's Jesus-Roman ist ein Ausdruck seiner jüdischen Umkehr. Kabak entstammte ostjüdisch-chassidischen Kreisen, entfernte sich später vom Glauben seiner Jugend und wurde ein Vertreter der rationalistischen Aufklärung. Im reifen Mannesalter fand er zu Religion und Tradition zurück, und nun wurde der Jesus-Roman sein Ausdruck jüdischer Erweckung. Kabak sieht in Jesus eine Art Vorläufer der chassidischen Rabbis und, innig vertraut mit der Landschaft Palästinas, stellt er die Gestalt des Nazareners in diese farbenprächtig beschriebene Umwelt. Mit dem Verzweiflungsschrei am Kreuze: „Mein Gott, mein Gott! Warum hast Du mich verlassen?" schließt Kabak's Roman, der durch sein klassisches Hebräisch in einem besonderen Sinne der Heimholung Jesu in den hebräischen Kulturkreis dient. Kabak erfüllte praktisch die theoretische Forderung des hebräischen Schriftstellers Joseph Chajim Brenner, der schon vor 1920 in einem programmatischen Aufsatz verlangt hatte, daß die moderne hebräische Literatur auch die Gestalt Jesu der wieder erwachten hebräischen Nation zuführen müsse.

Der literarisch bedeutendste jüdische Jesus-Roman, der ebenfalls aus der tiefen Vertrautheit mit der palästinensischen Landschaft erwuchs, ist „Der Meister" des heute in Tel Aviv lebenden Dichters Max Brod[14]). Max Brod sieht in Jesus eine zentrale Gestalt, die zum Aufstand der Juden gegen Rom führte; diese politische Sicht Jesu rückt Brods Deutung in die Nähe von Eisler's „Jesus Basileus". Der Dichter empfindet aber, daß die Jesus-Gestalt so reich an Widersprüchen und so überaus komplex ist, daß jede einseitige Beleuchtung zur Verzerrung führen müßte.

Deshalb wird hier der erzählerische Kunstgriff angewendet, Jesus niemals direkt, sondern immer nur indirekt zu schildern. Er wird gesehen mit den erstaunten Augen des Griechen Meleagros, der die Hauptfigur des Romans ist, und wiederum mit dem liebend-bewundernden Blick der Stiefschwester Jesu, der rührenden Schoschana, die als eine Art hebräischer Ophelia zu Max Brod's schönsten Frauengestalten gehört. Und endlich sehen wir den „Meister" mit dem verzehrend-düsteren Blick des dunklen Jüngers, Judas, der die interessanteste Gestalt des Romans sein dürfte.

Brod's Jesus-Roman ist nicht nur ein jüdisches Buch, er ist vor allem auch, wie gesagt, ein israelisches Buch: Die Landschaft Palä-

[14]) Englische Ausgabe New York 1951; deutsche Originalausgabe Gütersloh 1952.

stinas ist hier aus der intimen Kenntnis Jerusalems und Galiläas gezeichnet. Und weiter: ein Autor wie Max Brod, der den Aufstand des jüdischen Palästina gegen die britische Mandatsmacht im Lande miterlebt hat, konnte gar nicht anders, als in den Römern die Vorläufer der Kolonial-Engländer sehen und in den Zeloten der jüdischen Antike die Ahnen der hebräischen Untergrundkämpfer von gestern. So wird die Geschichte hier allenthalben transparent, und wir erleben sie nicht als klassisches Altertum, sondern als jüngste, miterlittene Vergangenheit.

Schon vor über dreißig Jahren legte Max Brod seine Haltung gegenüber Jesus in seinem Bekenntnis-Buche[15]), dar und faßte sein jüdisches Jesus-Bild in dem Satz zusammen: „Jesus . . . mit seinem feinen Gefühl für die nationale Besonderheit der Juden und für das, was zunächst zu geschehen hatte, tritt in dieser Hinsicht aus dem Kreis des jüdischen Weltgefühls nicht heraus." Max Brod gestaltete so in seinem bedeutenden Jesus-Roman dichterisch, was er ein Menschenalter vorher bereits denkerisch konzipiert hatte.

Der holländische jüdische Dichter Siegfried van Praag sieht hingegen in seinem Roman: Jesus en Menachem, Amsterdam 1952, in Jesus den Juden, den es aus dem Judentum heraustreibt, während sein Freund Menachem, dem die stärkeren Sympathien des Autors gelten, seinem Volke treu bleibt. Hier liegt allerdings eine freie und wohl allzu freie Gestaltung des neutestamentlichen Themas vor.

2. Dramen.

„In Sachen Jesu" nennt sich eine dramatische Erzählung in fünf Akten und einem Vorspiel, die in Leipzig 1933 erschienen ist. Als Autor zeichnet Max Bodmer. Unter diesem Pseudonym verbirgt sich kein anderer als der älteste Vorkämpfer des politischen Zionismus in Deutschland, Dr. Max Bodenheimer, Mitverfasser des Basler Programms, erster Direktor des Jüdischen Nationalfonds, Begleiter Herzls auf seiner Palästina-Reise usw.[16]). Bodenheimers Jesus-Drama, das vor allem den Prozeß Jesu schildert, ist literarisch wenig bedeutsam, aber es ist wesentlich, daß ein klassischer Vorkämpfer des politischen Zionismus der Gestalt Jesu ein Drama widmet. Schon in seinem Kriegstagebuch vermerkt Bodenheimer am 26. 2. 1916: „Warum ich Jude bin? Weil ich von den sittlichen Idealen durchdrungen bin, die sich von der mosaischen Gesetzgebung auf dem Sinai bis zu den Propheten und weiterhin bis zu Jesus und den

[15]) Heidentum, Christentum, Judentum, II, München 1921, 208 ff.
[16]) Zur Gestalt Bodenheimers vgl. Schalom Ben Chorin: M. B. Jerusalem 1946 (hebr.).

Aposteln und den großen Lehrern des Talmuds entwickelt haben."

Der Zionist Max Bodenheimer stellt Jesus also fraglos in die jüdische Sukzession hinein. Bodenheimer berührt sich hier mit der Jesus-Auffassung Max Nordau's, des prominentesten Mitarbeiters Theodor Herzl's[17]). Max Nordau schrieb 1899 die denkwürdigen Sätze an Pater Hyazinthus Loyson: „Jesus ist die Seele unserer Seele, wie er das Fleisch unseres Fleisches ist. Wer möchte ihn also ausscheiden aus dem Jüdischen Volk? Der heilige Petrus wird der einzige Jude bleiben, der von diesem Abkömmling Davids gesagt hat: „Ich kenne nicht diesen Mann" . . . Wir betrachten Jesus als zu uns gehörig und ebenso seine moralische Lehre und die Evangelien, ausgenommen das des heiligen Johannes."

Das bisher einzige hebräische Jesus-Drama stammt von dem bekannten hebräischen Bühnenschriftsteller Nathan Bistritzki[18]). Jesus wird hier als der tragische Mensch gesehen, der sein zu hoch gespanntes Ziel nicht zu erreichen vermag. Judas, den andere Autoren gerade als messianischen Aktivisten sahen, erscheint bei Bistritzki als retardierendes Element, das Jesus vor den letzten Konsequenzen zurückhalten will, im Sinne der talmudischen Maxime am Ende des Traktates Ketuboth: „Bedränget nicht das Ende".

Während bei Bistritzki Judas der besonnen Zurückhaltende gegenüber dem stürmischen Jesus ist, dem übrigens auch Max Brod „heilige Ungeduld" nachsagt, erscheint er bei dem französisch jüdischen Dichter Rabi in dessen Tragödie: Judas (Marseille 1951) als der tragische Held, der das Martyrium des Verrates auf sich nimmt, um den Völkern (nicht Israel!) in Jesus einen neuen Gott zu geben.

3. Lyrik.

Von den zahlreichen jüdischen Jesus-Gedichten sei hier vor allem auf Franz Werfel's großartige Ballade „Jesus und der Äser-Weg" verwiesen, die Jesus in einem gewissermaßen überchristlichen Sinne nicht nur als Erlöser des Menschen, sondern auch der tierischen Kreatur darstellt. — Auch in der Poesie der Else Lasker-Schüler klingt das Jesus-Motiv wiederholt an, so in dem idyllischen Liede, Marie von Nazareth, in welchem das Jesuskind in inniger Zärtlichkeit „Gottlingchen" genannt wird.

Zum Schluß möchte ich mir den Hinweis auf meinen Zyklus „Der Rabbi von Nazareth" gestatten[19]). In der Vorbemerkung zu diesem

[17]) Bodenheimer stand Nordau nahe und widmete ihm auch eine biographische Studie (Tel Aviv 1936 — hebr.)

[18]) Jeschua me — Nozrath, Tel Aviv 1950.

[19]) Fritz Rosenthal (Ben Chorin): Das Mal der Sendung, München 1935.

Zyklus versuchte ich vor bald 20 Jahren den Ort Jesu in der jüdischen Glaubensgeschichte zu umreißen: „Wo ist der Platz des Jesus von Nazareth? — Nicht unter den Propheten, nicht unter den Apostaten und nicht unter den großen Gesetzeslehrern. Sein Platz ist an der Seite jener, welche die Revolution des Herzens in Israel vollzogen, an der Seite des Rabbi Israel Baal Schem und der anderen großen Führer des Chassidismus. Dort ist der Platz des Rabbi von Nazareth und derjenigen seiner Schüler, die ihn „im Fleische kannten."

III.

Das jüdische Jesus-Bild.

Fassen wir nun die wesentlichen Züge zusammen, die sich aus der dargestellten Literatur ergeben, so erhalten wir ein jüdisches Jesus-Bild der Moderne, das sich durch einen durchaus positiven Charakter von dem affektgeladenen jüdischen Jesus-Bild des Mittelalters wohltuend unterscheidet. Viele jüdische Forscher unserer Zeit haben sich die Grundhaltung zueigen gemacht, die Karl Jaspers[20]) folgendermaßen ausdrückte: „Für die Juden gilt das Neue Testament, das von Juden hervorgebracht ist, nicht als zugehörig, ist aber in seinem ethischen und seinem monotheistischen Inhalt für die jüdische Konfession von nicht geringerer Bedeutung als für die christliche."

Während der nichtjüdische Philosoph Jaspers noch einräumt, daß das N. T. von den Juden „nicht als zugehörig" betrachtet wird, geht der Rabbiner Leo Baeck[21]) um einen entscheidenden Schritt weiter, indem er bemerkt: „Es ist kein Herbeigerufenes, sondern ein Erschienenes, wenn . . . das Evangelium als ein Stück jüdischer Geschichte, und kein Geringes, als ein Zeugnis jüdischen Glaubens hervortritt." Das jüdische Jesus-Bild gründet sich, naturgemäß vorwiegend auf die Synoptiker, da sie Geist vom Geiste Israels sind, während das Johannes-Evangelium mehr hellenistischen Geist atmet.

1. Johannes der Täufer und Jesus.

Die jüdische Sicht Jesu nimmt ihren Ausgangspunkt von der Jordantaufe Jesu durch Johannes, den Täufer, also gemäß dem Markus-Evangelium, unter Eliminierung von Mk. 1, 10—11 der Erscheinung des Hlg. Geistes in Gestalt einer Taube. Zu streichen wäre der Geburtsmythos, die Flucht nach Ägypten, der zwölfjährige Jesus im Tempel usw.: im Mittelpunkt stehen für das jüdische Jesus-Bild nicht

[20]) Der Philosophische Glaube, Zürich 1948, 85.
[21]) Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte, Berlin 1938, 5.

die legendären Wundertaten Jesu, sondern die Predigt Jesu und seine Gleichnisse.

Die Predigt Jesu, von Kapernaum ausgehend, ist Predigt vom Reiche Gottes, also eschatologische Verkündigung. Sie wird von jener jüdischen Unrast getragen, die aus der unmittelbaren Erwartung der Endzeit (Acharith ha-Yamim) resultiert. Was diese Predigt von ähnlichen zeitgenössischen jüdischen Äußerungen unterscheidet, ist das „Er lehrte gewaltig." (Mk. 1,22). Was ist das? Montefiore weist darauf hin, daß es sich hier um das überdimensionierte Ich seiner Predigt handelt, jenes Ich, welches das kontradiktorische Element in der Bergpredigt bildet: „Ich aber sage euch . . ."

Noch stärker kommt dies Ich-Bewußtsein bei Johannes zum Ausdruck, den wir hier ausnahmsweise heranziehen dürfen, um diesen entscheidenden Punkt sichtbar zu machen: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben." (Joh. 14,6) — Das sagt kein Prophet und kein Tannaite. Erstere empfinden sich als Träger des göttlichen Wortes, letztere als seine Interpreten. Hier aber ist ein wesenhaft Anderes gegeben, die existentielle Gleichsetzung der Botschaft und des Boten und hierin liegt die Problematik für jede jüdische Betrachtung und Darstellung Jesu.

2. Die Gleichnisse Jesu.

Die Gleichnisse Jesu (Meschalim) fügen sich für unsere Betrachtung in die Aggada ein, wie dies ja Strack-Billerbeck in ihrer Einleitung in das N. T. aus Talmud und Midrasch so überzeugend dargetan haben. Wiewohl sich zu den Gleichnissen und Sprüchen Jesu talmudische Parallelen unschwer aufzeigen lassen, zeichnen sich die Gleichnisse Jesu doch durch ihre besondere Prägnanz aus und es ist kein Zufall, daß Gleichnisse wie das vom barmherzigen Samariter, guten Hirten, Schalksknecht, verlorenen Sohn, dem Reichen und dem armen Lazarus, gewissermaßen in die menschliche Substanz eingehen konnten. Nun finden sich freilich auch in der hebräischen Aggada Gleichnisse von ähnlicher Bildkraft, bei Jesus atmen sie aber alle den Geist einer Persönlichkeit; einer Persönlichkeit, die freilich durchaus nicht unproblematisch ist. So muß, um nur einen problematischen Zug hervorzuheben, auffallen, daß in diesen Gleichnissen das Vater-Sohn-Verhältnis idealisiert erscheint, während das Kind-Mutter-Verhältnis geradezu verschwindet. Auch hierin ist ein typisch jüdischer Zug zu sehen, da Tradition ja nur vom Vater auf den Sohn überging, während die Mutter eigentlich außerhalb solcher Heils-Sukzession stand. Das negative Verhältnis Jesu zu seiner Mutter äußert sich wiederholt in harten Worten Maria gegenüber (z. B. Joh. 2,4).

3. Jesus, der Arzt.

Außer den Predigten und Gleichnissen sind auch die Heilungen Jesu ein wesentlicher Bestandteil unseres Bildes, wobei diese Heilungen weniger als Wunder in einem einmaligen Sinne interpretiert werden wollen, sondern als immer wieder potentiell vollziehbares Überwinden der Materie durch den Geist, als Heilung aus dem Glauben also. Aber auch hierbei können wir jene Problematik nicht übersehen, die sich uns, im Bereiche der Predigt Jesu, in seinem Ich dargetan hat. Besonders sichtbar wird dies bei der Erweckung von Jairi Töchterlein, eine Erweckung, die nur durch den Befehl: „Talitha kumi" (Mk. 5,41; Lk. 7,14), aber ohne Gebet vollzogen wird. Der Gegensatz zu den alttestamentlichen Vorbildern, den Totenerweckungen durch die Propheten Elia (1. Kön. 17) und Elisa (2. Kön. 4), und die spätere in der Apostelgeschichte (9,40) bezeugte Erwekkung der Tabea in Jaffa durch Petrus, wird hier offenbar. Bei allen diesen Erweckungen wird gebetet, nicht aber bei der Erweckung der Tochter des Jairus durch Jesus. Das Gefühl der eigenen absoluten Vollmacht, das aus dieser Handlungsweise spricht, bleibt für die jüdische Betrachtung Jesu zutiefst problematisch.

4. Das Gebet Jesu.

Hingegen ist Jesus der Beter ganz Geist vom Geiste des Judentums und edelster Ausdruck der hebräischen Emuna. Das Gebet, welches Jesus seine Jünger lehrt, das „Vaterunser" (Matth. 6,9 ff. und Lk. 11,2 ff.) ist ein kern-jüdisches Gebet. Rabbiner Dr. Max Dienemann[22]) bemerkt hierzu: „Kerngebet aller christlichen Kirchen ist das „Vaterunser". Seine Herkunft aus der Welt des jüdischen Gebets und der jüdischen Frömmigkeit ist bekannt und oft nachgewiesen. Nicht, daß es im Ritus der Synagoge ein festgefügtes Gebet dieser Art gegeben hätte. Die Zusammenstellung der einzelnen Bitten des Vaterunsers zu einem in sich geschlossenen Gebet ist das eigene Werk dessen gewesen, der dies Gebet zum ersten Male gefügt, aber die Elemente, aus denen es zusammengesetzt ist, sind sämtlich der Gebetsüberlieferung der Synagoge entnommen."

5. Jesus im Verständnis der jüdischen Zeitgenossen und sein Selbstverständnis.

Leo Baeck wies, wie bereits angeführt, schon darauf hin, daß Jesus nur im jüdischen Volke verstanden werden konnte und nur hier Jünger zu finden vermochte, die voll und ganz an ihn glaubten, wiewohl es ja, bezeugter Weise, auch einige Heiden gab, die sich dem Zauber

[22]) Die Lehren des Judentums Teil 5 in Bd. III, Leipzig 1929, 428.

seiner Persönlichkeit nicht zu entziehen vermochten. Die entscheidende Stelle für das Verständnis und Selbstverständnis Jesu ist das Gespräch zwischen Meister und Jüngern in Caesarea Philippi (Matth. 16, 13—20; Mk. 8, 27—30; Lk. 9, 18—21). Martin Buber meinte, daß Jesu Frage: „Wer sagen die Leute, daß des Menschen Sohn sei?" und seine weitere Frage: „Wer sagt denn ihr, daß ich sei?" zugleich eine Frage Jesu an sich selbst war, da er das Mysterium der eigenen Existenz in schauernder Verwirrung erlebt und im Dialog zu lichten sucht.

Die angeführte Stelle soll wohl zeigen, daß die Zeitgenossen Jesus in die prophetische Linie rücken, Petrus aber (als Sprecher der Jünger) ihn in messianischem Lichte sieht.

6. Der Menschensohn.

Während in dem angeführten entscheidenden Dialog von Caesarea Philippi Petrus seinen Meister als „des lebendigen Gottes Sohn" bezeichnet, vermeidet Jesus selbst dieses Prädikat und bezeichnet sich durchwegs als der Menschensohn. Dieser Bezeichnung liegt wohl weniger das ‚Ben-Adam' des Propheten Ezechiel zugrunde als vor allem das ‚Bar-Enasch', welches wir aus Daniel 7,13 kennen, wo der Menschensohn auf den Wolken des Himmels erscheint. Aber vielleicht müssen wir gar nicht so hoch greifen, vor allem nicht in jeder Äußerung, wo sich Jesus als Menschensohn bezeichnet, sondern können zuweilen durchaus auch an das vulgärere ‚Barnasch' denken, das dem deutschen „Jedermann" entsprechen könnte und zur Zeit Jesu landesüblich war.

Gewiß spielt aber die erhabene Vorstellung vom danielischen Menschensohn eine entscheidende Rolle im Selbstverständnis Jesu, und diese wird späterhin ergänzt durch das Vorbild des leidenden Gottesknechtes, des Ebed (Jes. 53) — Albert Schweitzer wies darauf hin, daß Jesus im „Schatten des Ebed" sich seelisch entwickelt. Am treffendsten hat wohl der Marburger Religionswissenschaftler Rudolf Otto das Selbstverständnis Jesu, als Verbindung von danielischem Menschensohn und Ebed des Deuterojesaja, gekennzeichnet. Diese Sicht fügt sich organisch in das jüdische Jesus-Bild ein.

7. Die Passion.

Der Ebed-Gedanke führt, gemäß seiner inneren Dynamik, zur Passion und mit ihr, mit dem Tode am Kreuze, findet das jüdische Jesus-Bild seinen Abschluß.

Der Auferstehungsmythos, die Erscheinungen des Auferstandenen in Emmaus usw. sind wiederum aus dem jüdischen Jesus-Bilde zu eliminieren:

Das jüdische Jesus-Bild kennt also weder Weihnachten, die Krippe und den Stern von Bethlehem, noch Ostern, das offene Grab und den Auferstandenen. Das jüdische Jesus-Bild ist das menschlich-allzumenschliche Bildnis eines tragischen Genies; eines zutiefst jüdischen Menschen.

8. Die Persönlichkeit Jesu.

Die Einmaligkeit der Persönlichkeit Jesu läßt ihn, wie bereits bemerkt, keiner der üblichen religionsgeschichtlichen Kategorien zuzählen: Er ist weder Prophet noch Priester, weder Pharisäer noch Sadduzäer noch Essäer. Seine Persönlichkeit enthält sowohl prophetische wie pharisäisch-essäische Züge; das priesterlich-sadduzäische Element hingegen tritt ganz in den Hintergrund, wenngleich eine spätere, christliche Tradition, in Jesus auch den „Hohepriester" des Neuen Bundes sehen will. Jesus steht den Pharisäern am nächsten und gerade aus dieser Nähe sind die zahlreichen und heftigen Spannungen zwischen ihm und den „gefärbten Pharisäern" (wie der talmudische Ausdruck für die schlechten Pharisäer lautet) zu verstehen. — Unbestritten ist der stark nationalistische Charakter Jesu. Er ist beherrscht vom Auserwählungsgedanken Israels. Gemäß den zwölf Stämmen seines Volkes wählt er zwölf Jünger, die ihm als substituierendes Israel das „Salz der Erde" (Matth. 5,13 u. par.) sind. Er schärft ihnen ein, nicht auf der Heiden Straße zu gehen, sondern nur zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israels (Matth. 10, 5—6). In dem harten Worte gegenüber dem kanaanäischen Weibe im sydonischen Tyrus vergleicht er die Juden mit den Kindern (Gottes) und die Heiden mit den Hunden (Matth. 15,26; Mk. 7,27). Die nationalistische Haltung wird natürlich durch die Situation der römischen Fremdherrschaft im Lande verstärkt und verständlich. Gerade dieser Zug dominiert im jüdischen Jesus-Bilde und rückt Jesus in die Nähe der großen Patrioten wie Rabbi Akiba und Schimon Bar-Jochai.

9. Die drei Stadien der tragischen Enttäuschung.

Jesus erschließt sich der jüdischen Betrachtungsweise als tragische Gestalt. Auch nichtjüdische Leben-Jesu-Forscher, wie Albert Schweitzer, haben auf diesen tragischen Charakter hingewiesen. Wir unterscheiden drei Stadien der tragischen Enttäuschung im Leben Jesu.

1) Eschatologie: Die erste Phase im Leben Jesu steht im Zeichen des unmittelbar erwarteten Anbruchs des Gottesreiches. Jesus sendet die Jünger aus und versichert ihnen: „Noch ehe ihr mit den Städten Israels fertig seid, (ihnen das Evangelium zu verkündigen)

wird der Menschensohn kommen." (Matth. 10,23) Die Jünger kehren zurück, aber es hat sich nichts verändert. Jesus muß also seine Botschaft einer Revision unterziehen.

2) Introversion. Was zunächst als Ereignis der Geschichte erwartet wurde, der Anbruch eines neuen Aeons, wird nun als bereits vollzogenes seelisches Faktum gedeutet: „Das Reich Gottes ist inwendig in Euch" (Lk. 17,21) (Neuere Exegeten wollen diese Stelle allerdings dahin auffassen, daß Jesus auf sich selbst als die leibhaftige Verkörperung des Reiches, mitten unter den Schülern, hinweist.) Aber auch das verinnerlichte Reich Gottes genügt nicht, da die äußere Drangsal auch durch eine bereits im Jüngerkreise etablierte Reich-Gottes-Gemeinde nicht überwunden werden kann. So wird Jesus zu der letzten, äußersten Anstrengung angespornt, die im freiwillig gewählten, vor den jüdischen und römischen Behörden provozierten Opfergang besteht.

3) Passion. Dieser Opfergang endet mit der Kreuzigung und dem Verzweiflungsschrei des sterbenden Jesus: „Eli, Eli, lama asabthani?" (auch die Lesart ‚sabachthani' ist möglich.) (Matth. 27,46; Mk. 15,34. Gemäß Ps. 22,2). Es spricht alles dafür, daß dieser Verzweiflungschrei das wahre letzte Wort Jesu darstellt. Der Gemarterte gibt seinen Geist auf in dem furchtbaren Gefühl auch in der dritten und letzten Station seines Dornenweges zum Reiche Gottes, von Gott verlassen worden zu sein.

So endet also Jesus in jüdisch-historischer Sicht als ein tragisch Scheiternder. Das aber tut seiner Größe keinen Abbruch, auch und gerade nicht für das jüdische Geschichtsverständnis. Auch Rabbi Akiba, der Bar-Kochba für den Messias hielt, irrte tragisch und endete als Blutzeuge seines Glaubens. Sein tragischer Irrtum raubte ihm nichts von seiner Größe im jüdischen Volksbewußtsein. Vielmehr erklärt die chassidische Tradition solches Irren mit der Begründung: „Aus Liebe zu Israel verblendet Gott zuweilen die Augen der Weisen."[23])

Auch Jesus von Nazareth ist ein tragisch Irrender, dessen Augen aus Liebe zu Israel verblendet wurden.

10. Die Heimkehr des Verlorenen Sohnes.

Zu den ergreifendsten Gleichnissen Jesu gehört das vom Verlorenen Sohn. (Lk. 15,11). Wenn wir die Entwicklung des jüdischen Jesus-Bildes in unserem Jahrhundert betrachten, so erscheint es uns, als ob der Erzähler dieses Gleichnisses mit dem Helden desselben sich vereinigte. Jesus selbst ist der Verlorene Sohn, der nach zweitausendjährigem Irren in der Fremde in das Vaterhaus, sein eigenes jüdisches

[23]) Vgl. M. Buber: Die chassidischen Bücher, Hellerau 1928, 460.

Volk, zurückkehrt und ‚Jisrael Sabba' das alte Israel, ruft dem heimkehrenden, so lange verlorenen Sohn zu: „Denn dieser mein Sohn war tot und ist wieder lebendig geworden; er war verloren und ist gefunden worden." (Lk. 15,24).

Dieser heimgekehrte Jesus ist für uns, wie es Buber ausdrückt, „ein großer Bruder"; kein Gott und nicht der Messias. Aber der Ansicht des Maimonides[24]) über Jesus, die wie ein Schimmer Lichts durch das Dunkel des jüdischen Mittelalters strahlt, dürfen wir uns anschließen: „Jesus war ein Wegbereiter für den König Messias."

DIE BEDEUTUNG DER PSYCHOLOGIE C. G. JUNGS FÜR DIE CHRISTLICHE THEOLOGIE

von

PAULUS ZACHARIAS

In den „Beiträgen zur Symbolik des Selbst", die in dem 1951 erschienenen Werke „Aion" enthalten sind, erreicht die Psychologie C. G. Jungs ein Stadium, in dem ihre Bedeutung für die christliche Theologie so offenkundig wird, daß es an der Zeit ist, in verstärktem Maße die Aufmerksamkeit auf diese Bedeutung zu lenken. Im folgenden soll versucht werden, einen Beitrag zur Sichtbarmachung jener Fäden zu leisten, welche die Jungsche Psychologie mit der christlichen Theologie verbinden. Sodann soll auf jene Fragen hingewiesen werden, die der christlichen Theologie durch die Psychologie C. G. Jungs gestellt sind.

Können überhaupt psychologische Erkenntnisse Bedeutung für die Theologie gewinnen? Ist nicht die Psychologie der Domäne „Welt" zugeordnet, während es die Theologie mit dem schlechthin Nicht-Weltlichen, Außer-Weltlichen zu tun hat? Kann — wenn wir die Fragestellung auf das Thema der „Beiträge zur Symbolik des Selbst" präzisieren — zwischen der psychischen Ganzheit des Selbst und der dogmatischen Gestalt Jesu Christi eine Beziehung bestehen, wenn der Erlöser nicht ein Produkt des menschlichen Unbewußten ist, sondern „von außen" in diese Welt eingetreten ist?

C. G. Jung betont an vielen Stellen seiner Werke, daß er Psychologie und nur das treibe, nicht aber Metaphysik oder Theologie. So heißt es im „Aion" S. 106: „Die Parallele, die ich hier zwischen Christus und dem Selbst gezogen habe, bedeutet nicht mehr als eine psychologische Angelegenheit.. Es handelt sich keineswegs um einen Eingriff in die Metaphysik, d. h. in den Glauben." Die Tatsachen, wel-

[24]) Mischne Thora, Hilkhoth Melachim 11,4.

che die Jungsche Psychologie aufdeckt, sind jedoch a u c h einer theologischen Interpretation fähig. An einer wichtigen Stelle räumt C. G. Jung diese Möglichkeit ausdrücklich ein: „Ist das Selbst ein Symbol Christi, oder ist Christus ein Symbol des Selbst? Ich habe in dieser Untersuchung letztere Frage bejaht" („Aion", 107). In diesen Sätzen ist ein Doppeltes enthalten: einmal weist C. G. Jung auf eine eigentümliche „Kehre" hin, die seiner Psychologie als legitime Möglichkeit innewohnt, sodann wird die Wahl zwischen den beiden gezeigten Grund-Möglichkeiten von einer grund-sätzlichen Entscheidung abhängig gemacht. Wenn wir uns bemühen, die Bedeutung der Psychologie C. G. Jungs für die christliche Theologie sichtbar zu machen, so geschieht diese Sichtbarmachung im Horizont jener anderen Grund-Möglichkeit, für die nicht Christus ein Symbol des Selbst ist, sondern das Selbst Symbol Christi ist.

Unsere erste Feststellung ist: *Die Psychologie C. G. Jungs stellt einen hervorragenden Beitrag zur christlichen Schöpfungslehre bzw. zur christlichen Anthropologie dar.* Durch die Interpretation einiger einschlägiger Stellen soll dieser Sachverhalt deutlich gemacht werden:

1. „Ich habe im Vorangegangenen versucht, nachzuweisen, in was für eine psychische Matrix die Gestalt Christi im Laufe der Jahrhunderte rezipiert worden ist. Bestünde nicht eine Affinität (»Magnet«!) zwischen der Figur des Erlösers und gewissen Inhalten des Unbewußten, so hätte nie ein menschlicher Geist das Licht in Christo erblicken und es mit Inbrunst erfassen können. Das Verbindungsstück beider ist der *Archetypus des Gottmenschen,* der einerseits in Christo historische Wirklichkeit wurde und andererseits, als »ewig« vorhanden, die Seele als übergeordnete Ganzheit, eben als *Selbst,* beherrscht" („Aion", 263 f.).

Die Psychologie C. G. Jungs bemüht sich um den Aufweis des „Verbindungsstückes", das die Schöpfung mit ihrem Erlöser, den ersten Adam mit dem zweiten Adam verbindet. Ein Verbindungsstück ist umso bindender, je enger seine Bindung an die zu verbindenden Stücke ist. Das Verbindungsstück, das C. G. Jung aufzeigt, ist darum das bindendste, weil es die Seele des zu bindenden Menschen „als übergeordnete Ganzheit . . beherrscht". Der Mensch selbst ist der Ort des Verbindungsstückes. Die Auffassung, daß das Geschöpf den bindenden Verweis auf seinen Erlöser in sich trägt, ist der theologischen Tradition geläufig. Vor allem vertreten sie jene Väter und Theologen, die annehmen, daß die Menschwerdung Christi unabhängig vom Sündenfall des Menschen vorgesehen war. Die Aussage der Genesis, daß Gott den Menschen „nach seinem Bilde" geschaffen habe (1,26 f; 5,1; 9,6) legt ein Teil der Tradition dahingehend aus, daß

Christus selbst, als das „Bild des unsichtbaren Gottes" (Kol. 1, 15) die Vorlage für die Erschaffung des Menschen abgegeben habe[1]). Die klassische Formulierung hierfür stammt von Origenes: „Quae est ergo alia imago Dei ad cuius imaginis similitudinem factus est homo, nisi Salvator noster, qui est primogenitus omnis creaturae?" (Migne, PG 12,156). Welches aber ist jenes Element im Menschen, durch das diese similitudo hergestellt ist? Hier vermag die Psychologie C. G. Jungs entscheidend über die Auffassungen der zum Rationalismus neigenden Vätertradition[2]) sowie der im Banne dieses Rationalismus stehenden neueren theologischen Tradition hinauszuführen. Das „Verbindungsstück" zwischen dem Menschen und dem „primogenitus omnis creaturae" ist nicht in der Vernunft oder im freien Willen des Menschen zu suchen, sondern im „Archetypus des Gottmenschen, der . . die Seele als übergeordnete Ganzheit, eben als Selbst, beherrscht". Der Archetypus des Gottmenschen stellt aber nicht nur den bindenden Verweis auf die Vorlage, nach welcher der Mensch geschaffen wurde, dar, er ist zugleich jenes Organ, durch welches der Mensch vorbereitet ist auf die geschichtliche Ankunft des Erlösers. Der Archetypus des Gottmenschen hat eine prophetische Funktion: er ist der „Vorläufer" des im Fleische ankommenden Gottmenschen. Er bereitet den Weg für das Erscheinen dessen, nach dem ihn verlangt. Zugleich aber ist er der Ausdruck jenes Verlangens, das der Erlöser nach dem Menschen hat. Die „Affinität . . zwischen der Figur des Erlösers und gewissen Inhalten des Unbewußten" hat ihren Grund sowohl im Zu-Erlösenden wie im Erlöser selbst. Der Archetypus des Gottmenschen ist das unauslöschliche Stigma der Sehnsucht des Menschen nach dem Erlöser, zugleich jedoch die Besiegelung der Sehnsucht des Erlösers nach dem Menschen.

Die Psychologie C. G. Jungs leistet somit der christlichen Theologie einen doppelten Dienst: Indem sie zeigt, daß die Inhalte der christlichen Botschaft keineswegs „neu" sind, zwingt sie die Theologie, die unfruchtbare Suche nach derartigen Neuheiten aufzugeben und sich auf das Wesen des Christlichen zu besinnen. Dieses Wesen liegt darin, daß der „ewig vorhandene" Archetypus des Gottmenschen in Jesus von Nazareth „historische Wirklichkeit" wurde. Was eine solche Bestimmung für die Abgrenzung des Christentums gegenüber den übrigen Religionen der Menschheit zu leisten vermag, liegt auf

[1]) Siehe dazu: Bernhard Brinkmann SJ, „Geschaffen ‚nach dem Bilde Gottes' " in: „Wissenschaft und Weisheit", 14. Jahrg., Heft 2, Düsseldorf 1951, 129 ff.

[2]) Vergl. dazu: Panayotis Bratsiotis, „Genesis I,26 in der orthodoxen Theologie" in: „Evangelische Theologie", 11. Jahrg., Heft 7/8, München 1952, 289 ff.

der Hand. Ebenso ist deutlich, welche Klärung von hier aus möglich ist in dem wirren Streit um die „Entmythologisierung". Sodann wirkt die Psychologie C. G. Jungs Tendenzen einer neueren Theologie entgegen, die glaubt, die Schöpfung um der Erlösung willen abwerten zu müssen. Die auch durch den Sündenfall nicht zerstörte, sondern nur verdunkelte Erhabenheit der Schöpfung besteht darin, daß sie den archetypischen Umriß des Gottmenschen in sich trägt und sich nach der Er-füllung, der Ausfüllung dieses Umrisses sehnt. Nur weil der Mensch den Archetypus seines Erlösers in sich trägt, konnte er dazu ausersehen werden, den Mutterschoß, die „Matrix" für den Mensch werdenden Sohn Gottes abzugeben. Es ist kein Zufall, daß eine bilderstürmende Theologie, die das Bild des Erlösers im Menschen verachtet, Maria lediglich unter moralischen Gesichtspunkten betrachten kann. Die Psychologie C. G. Jungs vermag die Theologie anzuleiten, wieder ganz ernst zu machen mit dem Wort des Johannesprologs: „Er kam in das ihm Eigene" (v. 11). Weil die Menschen mit seinem Bilde gezeichnet sind, sind sie die „ihm Eigenen" (ebenda). Der Archetypus des Gottmenschen ist das Siegel der Zugehörigkeit von Geschöpf und Erlöser. Nur weil die Menschen auf diese Weise gesiegelt sind, haben sie die volle Verantwortung dafür, daß sie ihn, den sie doch kraft ihres inneren Erlöserbildes erkennen mußten, nicht aufgenommen, nicht „rezipiert" haben (ebenda). In der archetypischen Prägung des Geschöpfes wurzelt die Möglichkeit der furchtbarsten Sünde. Zugleich aber wurzelt in ihr die Möglichkeit der größten Erhebung. Kraft dieser Prägung hat der Mensch die Fähigkeit, den Fleisch gewordenen Gottessohn „rezipieren" zu können, „das Licht in Christo erblicken und es mit Inbrunst erfassen zu können". Diese Inbrunst aber hat ihren Ur-Sprung in dem das Geschöpf wie einen „Magnet" anziehenden Erlöser. Der Archetypus des Gottmenschen ist als Medium der inbrünstigen Affinität zwischen dem Sohne Gottes und dem Menschen die Voraussetzung der unio mystica. Diese große unio aber ist ein geschichtlicher Prozeß, sie geschieht „im Laufe der Jahrhunderte". Die Geschichte der Kirche ist die Geschichte der „magnetischen" Anziehung der Schöpfung durch Christus wie die Geschichte der Rezeption Christi durch die Menschheit. Es leuchtet ein, daß die Psychologie C. G. Jungs auch der Betrachtung der Kirchengeschichte wesentliche Impulse zu geben vermag.

2. „Zusammenfassend möchte ich nochmals hervorheben, daß das Fischsymbol eine spontane Rezeption der Christusgestalt des Evangeliums, und damit sozusagen ein Symptom darstellt, welches anzeigt, in welcher Weise und mit welcher Bedeutung es vom Unbewußten

aufgenommen wurde... Das Bild des Fisches nämlich trat aus der Tiefe des Unbewußten der verkündeten Christusgestalt als eine Entsprechung entgegen, und wenn Christus als Ichthys angerufen wurde, so bezog sich diese Bezeichnung auf das, was aus der Tiefe des Unbewußten hervorgelockt wurde. Das Fischsymbol bildet daher die Brücke zwischen der historischen Gestalt Christi und der seelischen Natur des Menschen, in welcher der Archetypus des Erlösers ruht. Auf diesem Wege wurde Christus zum inneren Erlebnis, zum »Christus in uns«" („Aion", 265).

Wir waren von der theologischen Voraussetzung ausgegangen: das Selbst ist das Symbol Christi. Zuvor hatten wir gezeigt, daß C. G. Jung diese Voraussetzung für die Interpretation seiner Psychologie als legitime Möglichkeit ausdrücklich zuläßt. Wir hatten sodann gesehen, wie der die Seele als Selbst beherrschende Archetypus des Gottmenschen den bindenden Verweis auf die Vorlage darstellt, nach welcher der Mensch geschaffen worden ist, und gleichzeitig das „Verbindungsstück" zu dem in die Geschichte eintretenden Christus ist. Die nunmehr vorliegenden Sätze C. G. Jungs führen uns einen Schritt weiter. Nachdem der Archetypus des Gottmenschen in Jesus Christus historische Wirklichkeit geworden ist, erweitert sich das „Verbindungsstück" zur „Brücke". Diese „Brücke zwischen der historischen Gestalt Christi und der seelischen Natur des Menschen" wird gebildet durch die S y m b o l e, unter denen das Symbol des Fisches die besondere Aufmerksamkeit C. G. Jungs beansprucht. Das Material zum Bau dieser „Brücke" liegt in der „Tiefe des Unbewußten". Die Errichtung der „Brücke" geschieht sowohl von der „Christusgestalt des Evangeliums" her wie vom Menschen her. Die Tätigkeit Christi ist das „Hervorlocken" oder — wie es an einer parallelen Stelle des „Aion" heißt — das „Wecken" (274). Die Tätigkeit des Menschen ist die „Ent-sprechung", das „An-rufen". Ermöglicht wird durch den Brückenschlag der Eintritt Christi in das Innere des Menschen. Das Symbol ist das Medium der Begegnung von Gottessohn und Geschöpf. Dem lockenden und weckenden Erlöser „ent-spricht", ant-wortet der erlöst werdende Mensch in der Sprache der Symbole. Die Symbole sind die Vokabeln des Gespräches zwischen Christus und der Menschheit. Der in Symbolen geschehende An-ruf des Erlösers durch das Geschöpf ist als Ausdruck der „spontanen Rezeption" die dankende und preisende Bestätigung dafür, daß das Samenkorn auf gute Erde fiel.

Im Neuen Testament wie in den Dokumenten der kirchlichen Tradition ist das Symbolisch-Mythische mit dem Geschichtlichen zu einer unlösbaren Einheit verschmolzen. Als Dokument der göttlichen Offen-

barung legt die Heilige Schrift zugleich auch Zeugnis von der „Rezeption" dieser Offenbarung ab. Das Neue Testament redet in Symbolen, weil es ständig „im Unbewußten der Menschen ruhende Vorbilder" („Aion", 274) auf Jesus Christus als die Erfüllung dieser Vorbilder anwendet. Die Prophezeiungen des Alten Testamentes sind darum so mächtig und wirksam, weil sie Vorbilder, die seit der Schöpfung im Menschen angelegt sind, aus der Tiefe des Unbewußten ins Bewußtsein erheben, sie als „Antizipation" und „Präfiguration" („Aion", 267) künftiger Ereignisse erscheinen lassen und ihre historische Erfüllung verheißen. Das, was das Alte Testament über alle gleichzeitigen religiösen Dokumente der Menschheit hinaushebt, sind nicht irgendwelche „neuen" Inhalte, sondern die in ihm geschehende Offenbarung Gottes über die einstige Erfüllung jener Sehnsucht, die in allen Völkern lebte. Das jüdische Volk ist nicht deshalb das auserwählte Volk, weil ihm irgendein „neues" Bild vom Erlöser gegeben wurde, sondern weil aus ihm der in die Geschichte eintretende Erlöser hervorging.

Ebenso wie in der Heiligen Schrift drückt sich auch in der theologischen Tradition eine fortschreitende „Rezeption der Christusgestalt des Evangeliums" aus. C. G. Jung sagt darüber: „Die Ergebnisse dieser Geistestätigkeit schlugen sich nieder in Lehrsätzen, den sog. *Dogmata,* deren Gesamtheit im sog. *Symbolum,* dem Glaubensbekenntnis, zusammengefaßt wurde. Ein solches Breviarium Fidei führt, von der Psychologie her betrachtet, mit Recht den Namen »Symbolum«, denn es ist ein symbolischer Ausdruck, ein anthropomorphes Bild, gesetzt für einen nicht rational zu begründenden und zu deutenden, transzendenten Tatbestand . . ." („Symbolik des Geistes", 364). Im Laufe der Jahrhunderte verließ die Theologie — besonders im Abendland — immer mehr das Medium des Symboles und setzte so an die Stelle lebendiger Erfahrung und „spontaner Rezeption" rationale Begriffskonstruktionen. C. G. Jung sagt über die Folgen dieser Entwicklung: „Man klammert sich . . an Besitztümer, die einmal Reichtum bedeutet haben, und je wirkungsloser, unbegreiflicher und unlebendiger sie werden, desto mehr verbohrt man sich in sie . . . So verwandelt sich im Laufe der Zeiten Sinnvolles in Sinnwidriges . . . Schon die bloßen Wörter, die von der Kanzel rauschen, sind unverständlich und schreien nach Erklärung" („Aion", 60). Gelegentlich gebraucht C. G. Jung scharfe Worte, so, wenn er von der mit der beschriebenen Entwicklung gegebenen „gewaltsamen Instinktverdrängung" spricht, „welche unsere Geistigkeit hysterisch überspannt und vergiftet" („Das Geheimnis der Goldenen Blüte", 53). Sowohl in Bezug auf die Moral wie in Bezug auf die Theologie gilt die Feststel-

lung Jungs, daß „die Entwicklung des abendländischen Intellektes und Willens ... uns die beinahe teuflische Fähigkeit verliehen" habe, echte religiöse Einstellungen „anscheinend mit Erfolg nachzuäffen" (ebenda, 55). All das tritt ein, wenn der Mensch hochmütig glaubt, auf die „Brücke zwischen der historischen Gestalt Christi und der seelischen Natur des Menschen" verzichten zu können. In dem Maße, in welchem die durch den Schöpfer in die Tiefe des Unbewußten gelegten Vorbilder Christi nicht mehr ernst genommen werden, wird auch die Wirk-lichkeit der Erlösung in Frage gestellt.

In der religiösen Krisis der Gegenwart kommt der Psychologie C. G. Jungs eine hervorragende Bedeutung zu. Sie vermag die Grundelemente für eine christliche Schöpfungslehre bzw. christliche Anthropologie zu geben, die jenen Raum von neuem eröffnet, in dem eine echte „Rezeption" Christi auch für den Menschen von heute wieder ermöglicht wird. Schließlich sei noch hingewiesen auf die ungemein befruchtende Wirkung, welche die Psychologie C. G. Jungs auf die Exegese der Heiligen Schrift sowie auf die Erschließung der christlichen Liturgie und Kunst auszuüben imstande ist.

Das demütige Ernstnehmen der Schöpfung, zu dem wir durch die Vertiefung in die Jungsche Psychologie gelangen, läßt uns erst jenen unbeschreiblichen Jubel wahrnehmen, der in den Worten Jesu liegt: „Heute ist in Erfüllung gegangen ..." (Luk. 4,21).

3. „Christus hätte seinen Gläubigen keinen Eindruck gemacht, wenn er nicht zugleich etwas, das in ihrem Unbewußten lebte und am Werke war, ausgedrückt hätte. Das Christentum selber hätte sich in der antiken Welt nicht mit dieser erstaunlichen Schnelligkeit ausgebreitet, wenn seiner Vorstellungswelt nicht eine analoge psychische Bereitschaft entgegengekommen wäre" („Antwort auf Hiob", 126).

Diese Sätze C. G. Jungs haben über die historische Fragestellung hinaus einen bedeutungsvollen Bezug zur Gegenwart. Es geht um die Bedingungen der Ausbreitung des Christentums. Das heißt auf heute bezogen: es geht um das Problem der christlichen Mission. Wir sind der Überzeugung, daß die Psychologie C. G. Jungs für die Erfassung des Wesens und der Bedingungen der christlichen Mission unschätzbare Dienste zu leisten vermag. Die Krisis, in der sich heute die Mission der christlichen Kirchen befindet, hat ihre Ursache nicht zuletzt darin, daß sich Jahrhunderte hindurch andauernde Mißverständnisse mehr und mehr zu rächen beginnen. Die Jungsche Psychologie lehrt ein Doppeltes: 1. Die christliche Mission darf nicht in den Irrtum verfallen, den Heidenvölkern „neue" I n h a l t e predigen zu wollen, ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, die h i s t o r i s c h e E r f ü l l u n g dessen zu verkündigen, was bei allen Völkern arche-

typisch angelegt ist und „in ihrem Unbewußten lebt und am Werke ist". 2. Die christliche Mission darf nicht in den Wahn verfallen, die archetypischen An-lagen der heidnischen Völker bagatellisieren zu müssen, sie muß vielmehr die „analoge psychische Bereitschaft" dieser Völker sorgfältig studieren. Nur wenn die Verkündigung von dem in die Geschichte eingetretenen Gottessohn an dem ihr vom Schöpfer vorbereiteten archetypischen Ort eintrifft, vermag sich das Doppelspiel von „Aus-druck" und „Ein-druck", von dem C. G. Jung spricht, zu entfalten, jener Vorgang, der allein eine anhaltende Wirksamkeit der christlichen Mission garantiert.

War bisher von der Bedeutung der Jungschen Psychologie für die christliche Schöpfungslehre bzw. christliche Anthropologie die Rede, so lautet unsere zweite Feststellung: *Die Psychologie C. G. Jungs stellt die Christologie vor Fragen, die ebenso umwälzend wie unabweisbar sind.* Die Verarbeitung dieser Fragen durch die Theologie wird nur in vielen Jahren, ja Jahrzehnten geleistet werden können. Wir beschränken uns im folgenden auf den Versuch, den Horizont sichtbar zu machen, in dem diese Verarbeitung geschehen muß. Zu diesem Zweck sollen wieder einige einschlägige Stellen interpretiert werden:

1. „Die ursprüngliche christliche Anschauung der imago Dei, verkörpert in Christus, bedeutet zweifellos eine allumfassende Ganzheit, welche sogar die animalische Seite des Menschen (pecus!) in sich begreift. Trotz alledem ermangelt das Symbol Christi der Ganzheit im modernen Sinne, indem es die Nachtseite der Dinge expressis verbis nicht mit ein-, sondern als luciferischen Gegenspieler ausschließt („Aion", 69).

So wie Christus die „imago Dei invisibilis" (Kol. 1,15) ist, ist der Mensch die imago Christi. Der Ort, an dem sich Christus im Menschen abbildet, ist das die Seele als übergeordnete Ganzheit beherrschende Selbst. Das Selbst ist Symbol Christi — das ist die Grundlage unserer Darlegung, eine Basis, die C. G. Jung selbst als legitime Möglichkeit ausdrücklich einräumt. Bisher sind wir den Weg vom Urbild Christus zum Abbild und Symbol gegangen, indem wir eine eigentümliche „Kehre" der Jungschen Psychologie vollzogen. Nun heben wir diese „Kehre" wieder auf, wobei wir jedoch unsere Grundlage beibehalten. Unter der theologischen Voraussetzung, daß das Selbst Symbol Christi ist, machen wir nunmehr wieder „umgekehrt" den Schritt vom Selbst zu Christus hin. Entsteht damit aber nicht ein unheilvolles Gemenge von Psychologie und Theologie?

Um eine solche Vermengung zu vermeiden, muß noch einmal sorgfältig dreierlei unterschieden werden: erstens der Archetypus des

Gottmenschen, zweitens der Fleisch gewordene Jesus Christus als die historische Erfüllung dieses Archetypus und drittens die Rezeption des in die Geschichte eingetretenen Jesus Christus durch die Menschheit. Sowohl der Archetypus des Gottmenschen wie die Rezeption Christi sind psychische Phänomene und können und müssen daher nicht nur theologisch, sondern auch psychologisch erhellt und behandelt werden. Dabei muß jedoch betont werden, daß der Akt der Rezeption selbst durch die Psychologie nicht geleistet oder abgenommen werden kann. Die Psychologie kann nur nachträglich feststellen, „in welcher Weise" („Aion", 265; vergl. oben) die Rezeption erfolgt ist. Da die Psychologie nicht die direkte Begegnung mit Christus herbeiführen kann und will, kann sie keine direkten Aussagen über Christus, die ja aus einer unmittelbaren Begegnung stammen müßten, machen. Sie kann sich lediglich Christus mittelbar nähern, und das von zwei Seiten: von Seiten des Archetypus her und von Seiten der Rezeption als geschehenes Faktum her. Der Archetypus stellt den Umriß Christi dar, die Rezeption als Faktum (nicht als Akt) die Spur Christi. Sowohl die Anti-zipation wie die Re-zeption, sowohl die Prä-figuration wie die „Post-figuration" sind das Medium, durch welches sich die Psychologie Christus anzunähern vermag. Dabei ist jedoch die Antizipation der Maßstab, an dem die Rezeption gemessen werden muß. Der vom Schöpfer im Menschen angelegte Archetypus ist unfehlbar (die gesamte Psychologie C. G. Jungs legt in überwältigender Weise davon Zeugnis ab), die Rezeption als menschlicher Akt dagegen kann das zu Rezipierende mehr oder weniger unvollständig auffassen oder gar verfehlen.

Wenn C. G. Jung über „Christus" spricht, meint er entweder Christus als Symbol, d. h. als Rezeptionsphänomen, oder aber den aus dem Archetypus erschlossenen Umriß Christi. Da alle Aussagen der Heiligen Schrift und der theologischen Tradition über Christus sowohl einen Verweis auf den Archetypus des Gottmenschen enthalten wie das Ergebnis einer erfolgten Rezeption Christi sind, kann C. G. Jung all diese Aussagen mit vollem Recht in die Psychologie einbeziehen, ohne daß dadurch eine Vermengung von Psychologie und Theologie herbeigeführt wird. Nur und einzig Theo-logie und nicht Psycho-logie ist der Akt der Epiphanie des göttlichen Logos, die revelatio Dei, sowie der in dieser Epiphanie ankünftige Sohn Gottes selbst. Nur und einzig Theologie und nicht Psychologie ist auch der der Epiphanie ent-sprechende Akt der Rezeption des Logos Gottes durch den Menschen, jener Akt, der seinen Ur-Sprung in Christus selbst hat. Nur Theologen, die entweder intellektualisierend den begrifflichen Umriß oder historisierend die Spur an die

Stelle der konkreten Epiphanie gesetzt haben, können C. G. Jung eine „Psychologisierung" der Theologie zum Vorwurf machen. Dieser Vorwurf fällt auf jene Theologen selbst zurück: sie selbst sind es ja gerade gewesen, die sich dem Logos Gottes entzogen haben und die Theologie heimlich in Psychologie umgefälscht haben, mögen sie sich in noch so überraschenden begrifflichen Paradoxien gefallen.

Nach diesen vorbereitenden Überlegungen können wir es wagen, an die aufwühlenden und erregenden Ausführungen C. G. Jungs über die „Ganzheit" Christi heranzutreten. Was C. G. Jung unternimmt, ist nicht mehr und nicht weniger als eine Beurteilung der Rezeption Christi als Faktum am Maßstab des Archetypus.

Wenn festgestellt wird, daß die „ursprüngliche christliche Anschauung der imago Dei . . . zweifellos eine allumfassende Ganzheit" bedeutet, so ist damit gesagt: ursprünglich besteht eine Übereinstimmung zwischen Archetypus und Rezeption, ursprünglich wird der archetypische Umriß des Erlösers durch die Rezeption des Erlösers voll und ganz aus-gefüllt, ursprünglich wird die Sehnsucht des Geschöpfes nach einem „allumfassenden" Erlöser voll und ganz gestillt. „Ursprünglich" darf nicht im zeitlichen Sinne verstanden werden, denn „schon im Rahmen des Neuen Testamentes" („Aion", 70) ist die Diskrepanz von Archetypus und Rezeption gegeben. „Ursprünglich" bedeutet vielmehr „eigentlich", „wesenhaft", es meint jenen erlösenden „Ur-sprung", der — vom Erlöser gewirkt — dem rezipierenden Sprung des Menschen vorausgeht und ihn allererst ermöglicht. „Trotz" dieses Ur-sprunges „ermangelt das Symbol Christi" also das Ergebnis des menschlichen Sprunges, „der Ganzheit", die doch zu erwarten gewesen wäre. In einer aufs höchste eindrucksvollen Weise zeigt C. G. Jung immer wieder, wie das Symbol Christi „die Nachtseite der Dinge . . als luciferischen Gegenspieler ausschließt", wie „in der Gestalt des Antichristen unschwer das abgeschnittene Gegenstück" Christi selbst („Aion", 70) zu erkennen ist, und wie die traditionelle Theologie auf weiten Strecken das Problem des Bösen durch die Lehre von der privatio boni verharmlost. Besteht nicht für die Theologie von heute eine dringende, ja äußerste Notwendigkeit, sich mit diesen Ergebnissen der Jungschen Psychologie ernst und gründlich auseinanderzusetzen?

In dem „Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas", der sich in der „Symbolik des Geistes" von 1948 findet, hat C. G. Jung das Problem des Stoffes und des Bösen als „das Problem des Vierten" behandelt (S. 395 ff.). Wir müssen in dem Rahmen dieser Darlegung leider darauf verzichten, unsere Betrach-

tung auf die Frage Trinität — Quaternität auszudehnen[2a]). In dem sichtbar werdenden Horizont wäre jedoch eine solche Ausdehnung möglich und notwendig.

2. „In der christlichen Anschauung . . ist der Archetypus in zwei unvereinbare Hälften insofern hoffnungslos gespalten, als das Ende zu einem metaphysischen Dualismus führt, nämlich zu einer letzthinnigen Trennung des Himmelreiches von der feurigen Welt der Verdammnis" („Aion", 71).

Kann es für die christliche Theologie überhaupt eine Möglichkeit geben, diesen Vor-Wurf C. G. Jungs anzunehmen? Gibt es für die christliche Theologie grundsätzlich eine Möglichkeit, die „Spaltung" und den „Dualismus" zu überwinden? Gehört nicht die „Trennung des Himmelreiches von der feurigen Welt der Verdammnis" zum Wesensbestand der christlichen Theologie? Ist nicht die Lehre von der Apokatastasis, d. h. von der „Wiederherstellung eines ursprünglichen Ganzheitszustandes" („Aion", 370) von der Kirche verurteilt und verworfen worden?

Die Lehre von der Apokatastasis ist in der theologischen Tradition nicht nur von Origenes vertreten worden und dem ihm folgenden Didymus dem Blinden, sondern in etwas anderer Form auch von Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia[3]). Sergius Bulgakow sagt: „Was die Lehre des hl. Gregor (von Nyssa) betrifft, die folgerichtig entwickelt und frei ist von den origenistischen Theorien über die Präexistenz der Seelen, so ist diese nie verworfen worden"[4]). Die Lehre von der Apokatastasis hat in der orthodoxen Kirche bis auf den heutigen Tag Heimatrecht als theologische Lehrmeinung, als Theologumenon. Friedrich Heiler schreibt: „Nicht nur das Ringen der russischen Religionsphilosophie um den endgültigen Sieg der göttlichen Liebe in der Rettung aller, sondern auch die schlichte orthodoxe Volksfrömmigkeit ist ein mächtiger Beweis dafür, daß trotz aller kirchlichen Anatheme wider Origenes die Lehre von der Apokatastasis hapanton, um mit Karšawin zu reden, ‚eine der mächtigsten Überlieferungen der Orthodoxie ist' " (a. a. O., 238).

Die orthodoxe Theologie legt den lebendigen Beweis dafür ab, daß es prinzipiell für die christliche Theologie möglich ist, die „Spaltung", den „Dualismus" und die „Trennung" zu überwinden, unter der das Christentum seit seinem Beginn leidet. Die Psychologie C. G. Jungs

---

[2a]) Hierüber vgl. eingehend W. Leibbrand in ZRGG III (1951), 122 ff.

[3]) Siehe dazu Friedrich Heiler: „Urkirche und Ostkirche", München 1937, 237.

[4]) „L' Orthodoxie", Paris 1932, S. 260, zitiert bei Heiler, a. a. O., 237, Anm.

könnte zu einem großen Anstoß auch für die westliche Theologie werden, sich auf die Apokatastasis zurückzubesinnen.

3. „Wenn der Aeon der Fische, wie es allen Anschein hat, hauptsächlich durch das archetypische Motiv »der feindlichen Brüder« regiert ist, dann wird sich, koinzident mit der Annäherung des nächsten platonischen Monats, nämlich des Aquarius, das Problem der Gegensatzvereinigung stellen . . . Dieses Problem aber wird weder von der Philosophie, noch von der Nationalökonomie, noch von der Politik, noch von den historischen Konfessionen, sondern nur vom einzelnen Menschen her gelöst werden, d. h. soviel als aus der Urerfahrung des lebendigen Geistes . . ." („Aion", 131).

Wir hatten gesagt: die Geschichte der Kirche ist die Geschichte der „magnetischen" Anziehung der Schöpfung durch Christus wie die Geschichte der Rezeption Christi durch die Menschheit. Weil die Rezeption als Faktum der Psychologie zugänglich ist, kann die Psychologie Aussagen über die Geschichte der Kirche machen. Sie kann feststellen, daß diese Geschichte in Aeonen gegliedert ist und dann diese Aeonen gegeneinander abgrenzen. Sie kann auch auf Grund der inneren Gesetzlichkeit, die in der Abfolge der Aeonen erkennbar ist, den Beginn eines neuen Aeon voraussagen. Die großangelegte, erregend gegenwartsbezogene Aeonenlehre C. G. Jungs bedarf stärkster Beachtung durch die Theologie. Die Heilsgeschichte, der Eintritt des göttlichen Logos in die Geschichte, vollzieht sich in Stadien. Jedes Stadium hat seine ihm zukommende Weise der Rezeption des Erlösers. Das Stadium ist Ge-schick Gottes. Am Menschen ist es, jeweils ent-sprechend zu reagieren.

C. G. Jungs große Einsicht ist: In dem Aeon, an dessen Schwelle wir stehen, wird sich „das Problem der Gegensatzvereinigung stellen". Das heißt: Die ursprüngliche Überein-stimmung von Archetypus und Rezeption soll, muß wiederhergestellt werden. Das aber kann nur geschehen, wenn der Mensch, der Christ das Wagnis auf sich nimmt, „den dunkeln Gott, der auch Mensch werden will, aufzunehmen und zugleich auszuhalten, ohne zugrunde zu gehen" („Antwort auf Hiob", 150). Nur wenn die Einigung der göttlichen Antinomie im Menschen stattfindet, kann die furchtbare Katastrophe abgewendet werden, die der Welt droht. Der Erlöser drängt die Menschheit dazu, ihn vollständig zu rezipieren. Die Spaltung der Welt wie des einzelnen Menschen kann nur aufgehoben werden durch die Rückkehr zu dem, von welchem der Apostel Paulus sagt: „Es hat Gott gefallen, das ganze Pleroma in ihm wohnen zu lassen und durch ihn alles mit sich zu versöhnen" (Kol. 1,19 f.).

Wie aber gelangt der Mensch konkret zum Pleroma Christi?

C. G. Jung sagt: Nicht durch wissenschaftliche Theorien oder praktisches Handeln, nicht durch den Einschluß in ein historisch festgeprägtes „Gehäuse", sondern nur durch die „Urerfahrung des lebendigen Geistes".

Hier nun sind wir an jenem Punkt angelangt, wo die Psychologie C. G. Jungs über sich selbst hinausweist in einen „jenseits" der Psychologie befindlichen Bereich. Die Urerfahrung des lebendigen, die Gegensätze vereinigenden Pneuma ist möglich im Gebet und in den alles Gebet begründenden Mysterien der Kirche. Sie geschieht tatsächlich aber nur dann, wenn der Mensch das Wagnis auf sich nimmt, sich dem Pleroma auszuliefern. Für die Tatsache, daß die Mysterien für die Welt von heute keine Wirk-lichkeit mehr sind, tragen sowohl die „historischen Konfessionen" wie der innerlich außerhalb dieser Konfessionen stehende moderne Mensch die Verantwortung. Sowohl die Kirche wie der moderne Mensch ist auf der Flucht vor der „Urerfahrung des lebendigen Geistes". Die Kirche flieht, indem sie die mechanische Reproduktion starrer Formeln an die Stelle setzt, an welcher der Kyrios, der das Pneuma ist (2. Kor. 3,17), ankünftig werden will. Der moderne Mensch flieht, indem er den Raum, in dem die „Urerfahrung" geschehen könnte, überhaupt meidet. Die Bedeutung der Psychologie C. G. Jungs für die Erfassung der Bedingungen, die vom Menschen aus zu erfüllen sind, damit Gebet und Mysterium wieder Wirk-lichkeit werden, sind unabsehbar.

So sind wir denn der Überzeugung, daß der letzte Sinn der Psychologie C. G. Jungs sich darin erfüllt, die Menschen von heute darauf vorzubereiten, daß sie wieder sein können

„Teilnehmer
an den göttlichen, heiligen . .
unsterblichen . . lebenspendenden,
furchtbaren Mysterien Christi"
(Liturgie des Joh. Chrysostomus).

MISCELLANEA

DAS ENDE DER REVOLUTIONEN[1])

Die Weltkriegsrevolution geht zu Ende, und die „Weltrevolution" findet nicht statt! In diesen Doppelsatz könnte man den Ertrag dessen zusammenfassen, was die Neuausgabe des Rosenstockschen Lebenswerkes über den ursprünglichen Wurf von 1931 hinaus festhält und bestätigt. — Als ich es vor 20 Jahren zum erstenmal anzeigte (in „Zwischen den Zeiten" 2/1933), sagte ich, daß Rosenstock gewissermaßen die genauere Ausführung dessen biete, was Oswald Spengler lediglich als Skizze des abendländischen Geschichtsablaufes gezeichnet habe. Jetzt

[1]) Zur deutschen Neuausgabe von Eugen Rosenstock-Huessy: Europäische Revolutionen, Verlag W. Kohlhammer-Stuttgart 1951, XIX, 584 pp, 32 Abbildungen.

bestätigt er in der außerordentlich gehaltvollen Einführung zur zweiten deutschen Ausgabe, daß das „Kilojahr", mit dem es sein Werk zu tun hat, endgültig abgelaufen sei. Die Bewegung der Geschichte wendet sich neuen Zentren zu. Rosenstock verspricht, uns als Ergänzung eine „Universalgeschichte" zu schenken, die die außereuropäischen Abläufe zum Gegenstand hat, in die die Geschichte unseres alten Erdteils einmündet. Was er über die Bedeutung Amerikas für die zukünftige Geschichte zu sagen weiß, ist schon in den Andeutungen des vorliegenden Werkes so erregend, daß man der Universalgeschichte mit größter Spannung entgegensieht. Diese Universalgeschichte wird gewiß auch den Ertrag des Zwischenwerkes enthalten, das 1938 in New York unter dem Titel „Out of Revolution" erschienen ist. Dieser Titel bezeugt des weiteren, daß wir nach Rosenstocks Einsicht am Ende eines abgelaufenen und am Anfang eines neu beginnenden Geschichtszeitalters stehen.

Rosenstocks Werk ist ein Meisterstück historischer Soziologie. Wer nach dem theologischen Schlüssel zu seiner Gewissenserforschung des Geistes der europäischen Nationen sucht, findet ihn in seinen neuesten Veröffentlichungen „Der Atem des Geistes" (1950) und „Heilkraft und Wahrheit" (1951).

Dort sind gewisse Einsichten, die sich dem aufmerksamen Leser der „Revolutionen" aufdrängen, in vertiefter Weise ausgesprochen: der Zusammenhang zwischen Krieg, Dekadenz und Wirtschaftskrise beruht auf „Spracherkrankung", das Gerede vom „Dritten Weltkrieg" auf einer Zwangsvorstellung. Vor allem aber: „Alle Wahrheiten, die der erste Weltkrieg enthüllt hat, sind erst nach dem zweiten Weltkrieg mitteilbar geworden."

I.

Unter den mancherlei Analogien, die Rosenstock in den Abläufen der nach der „Heerschildordnung" aufeinanderfolgenden europäischen Revolutionen aufgewiesen hat, ist die wohl eindrücklichste, daß die nächste Revolution jeweils dort ausbricht, wo man unter den Verhältnissen, die die vorhergehende geschaffen hat, am härtesten leidet, nächstdem die: daß die ebensowohl geistigen wie sozialen Anliegen der nächsten Revolution jeweils auf Bestrebungen beruhen, die ursprünglich von der „Linksopposition" der vorletzten Revolution vertreten wurden, die von den Siegern, ihren früheren Verbündeten, blutig unterdrückt werden mußte, Schon in der Erstausgabe seines Werkes von 1931 hat Rosenstock darauf aufmerksam gemacht, wie in der letzten großen europäischen Revolution, der „logischen" der Russen, es zu einer eigentümlichen Umkehrung der Abläufe gekommen ist. Infolge der außerordentlichen Bewußtseinshelle der aus dem Rußland der Zarenzeit emigrierten Intellektuellen kommt es zur Verfrühung. Das „Kapital" von Karl Marx wird zur Bibel der Revolution, ehe es Rußland zu einer nennenswerten kapitalistischen Wirtschaft bringt.

Nach der bisher bestätigten Regelhaftigkeit des europäischen Geschichtsprozesses müßte die russische Revolution die der Arbeiter und Bauern sein. Tatsächlich hat der Terror der Bolschewiki nicht zum Siege kommen können, ohne sich der Instinkte der Massen russischer Bauern und Arbeiter zu bedienen. Aber mindestens seit Lenins Tode (1924) ist es immer deutlicher geworden, daß diese Massen um Sinn und Ertrag ihrer Revolution betrogen wurden. An die Stelle eines wirklichen Sozialismus — einerlei ob dieser stärker agrarische oder industrielle Züge trüge — ist die Zwangsherrschaft einer kleinen Klique getreten. An dieser Verfälschung des Vorganges würde sich auch dann nichts geändert haben, wenn an Stelle Stalins sein Gegner Trotzki sich durchgesetzt haben würde. Der Unterschied in den Zielen beider ist lediglich taktischer Art. Trotzki wollte die Revolution in „Permanenz", das heißt, ihm waren für das Endziel der Weltrevolution die Vorgänge in Deutschland und China wichtiger als alles, was in Rußland vor sich ging. Stalin demgegenüber sah die Durchführung des „Sozialismus in einem Lande" als die unumgängliche Voraussetzung an, die der endgültigen Propagierung der Weltrevolution als Ausgangsstellung dienen müsse. So gelang es ihm, die infolge der deutschen Torheiten erst recht aufgereizten

nationalen Empfindungen der Slawen zeitweilig mit dem brutalen Interesse seines Sklavenhalterstaates zu verbinden.

Zweifellos ist Trotzki die eigentliche Schlüsselfigur zum Verständnis des Revolutionsablaufes in Rußland. Er teilte mit Lenin die „wissenschaftliche Zuversicht", daß die sozialistische Umwälzung im hochindustrialisierten Westen Europas unmittelbar bevorstünde. Gleich ihm — und in seinen schriftstellerischen Arbeiten vielleicht noch entschlossener — war er darauf aus, das „blinde Spiel der Kräfte in den sozialen Wechselbeziehungen der Menschen" aus dem Gebiet des Unbewußten in die letzte Helle des Bewußtseins zu erheben. Er, der frühere Menschewik, war der rücksichtsloseste Verfechter des Terrors; widerstrebend billigte er den von Lenin vorgenommenen Ausbau eines zentralen Parteiapparats mit absoluter Vollzugsgewalt, in dem er sich zuletzt verfangen sollte. Vor 20 Jahren konnte man noch im Zweifel darüber sein, ob die „reineren" Prinzipien Trotzkis sich am Ende der Stalinschen Gewalt gegenüber durchsetzen könnten. Aber schon damals glaubte Rosenstock, Trotzki nicht ohne weiteres in die Typik der bisherigen Abläufe einordnen zu können: „Einen Gegensatz im Ziel so tief wie zwischen Calvin und Luther oder Marat und Robespierre", so schrieb er damals, „vermag ich zwischen Stalin und Trotzki nicht wahrzunehmen." Heute, nach der Ermordung Trotzkis im Jahre 1941 und nachdem der „Trotzkismus" für alles herhalten mußte, was Stalin irgend im Wege stand, zeichnen sich die Umrisse deutlicher ab. Jetzt bestätigt sich, daß die „Linksopposition" in der russischen Revolution in gewissem Sinne sofort an die Macht gelangt ist. Schon seit dem Jahre 1905 sind für Lenin alle Ideologien, wie sie aus dem Erlebnis der französischen Revolution geboren wurden, erledigt. Und der Renegat Trotzki hat damals, und wieder in den Jahren 1917—1923, ein weit höhere Machtstellung innegehabt als Stalin.

Es ist daher kaum damit zu rechnen, daß auf die von Anfang an geschändete Revolution des Proletariats in Rußland noch einmal eine weitere Revolution des „Lumpenproletariats" an irgendeinem Orte unserer Welt zum Siege gelangen könnte. Der echte Trotzkismus im Sinne des linksoppositionellen „reineren" Anliegens der russischen Revolution kann als endgültig entmächtigt angesehen werden. Es hängt das mit der für diese so außerordentlich charakteristischen „Verfrühung" zusammen. Die früheren europäischen Revolutionen haben ihre letzten sozialen Tendenzen erst jeweils in einem zweiten Akt verwirklichen können. Die staatliche Emanzipation des Fürstentums, zu der in der deutschen Reformation der Grund gelegt worden ist, kommt erst durch den Siebenjährigen Krieg Friedrichs des Großen zur Geltung. Dem großen Bürgerkrieg Cromwells folgt die „glorreiche" Revolution von 1688, die dem englischen Adel die führende Stellung gibt. Erst die Julirevolution von 1830 vollendet den Sieg des Bürgertums in Frankreich. Was für diese Revolutionen der zweite Akt ist, ist für die russische das Vorspiel von 1905. Dort werden bereits die Praktiken erprobt, die für die eigentliche revolutionäre Bewegung, die im Oktober 1917 nach dem liberalen Zwischenspiel Kerenskis zum Siege kommt, charakteristisch bleiben.

Es ist von außerordentlichem Reiz, zu verfolgen, wie bestimmte Erscheinungsformen und Entwicklungslinien, die auch die vergangenen großen Nationalrevolutionen zeigen, im russischen Ablauf eigentümlich vergröbert und verkehrt werden. Das geschieht z. B. mit der „Schlüsselgewalt" der Revolution. So wie man etwa in den deutschen nachreformatorischen Jahrhunderten nur dann in einem bestimmten Territorium als Vollbürger leben konnte, wenn man der gleichen Konfession angehörte wie der Landesherr, so rechnet man in Rußland zu den „gewesenen" Menschen, wenn man mit seiner sozialen Funktion sich nicht in den jeweils ablaufenden Fünfjahresplan der Wirtschaft einordnen kann. Dabei ist es wieder ein überaus bezeichnender Zug des russischen Vorgangs, daß es hier nicht genügt, die revolutionären Ideen nach außen zu propagieren, sondern daß unter dem Zwang, die dem Kommunismus widerstrebende Bauernschaft gefügig zu machen, eine innerstaatliche Zwangskolonisation größten Stiles erforderlich wurde.

Ohne die ständig einander ablösenden Wirtschaftspläne ist das russische System nicht denkbar. Das beweist an seinem Teile die Gewaltsamkeit des Regiments und seine Unangemessenheit gegenüber den wahren Interessen der Arbeiter und Bauern. Zugleich aber bezeugt es das eigentümliche dialektische Verhältnis, in dem die russischen Vorgänge zu den Prozessen stehen, die gleichzeitig in der übrigen Welt vor sich gehen. Die Wirtschaftsplanung ist ein Erzeugnis des Krieges. Der Plan ist deshalb zu einem so hervorstehenden Charakteristikum des neuen Russentums geworden, weil die drei ersten Kriegsjahre von 1914 bis 1917 den Massen Rußlands vor Augen führten, wie man — wenigstens und zunächst auf russischer Seite — mit einer freien, kapitalistischen Wirtschaftsweise keinen erfolgreichen Krieg führen kann. Es gehört zu den unbeabsichtigten, aber ebenso unvermeidbaren Ausstrahlungen des russischen Vorganges, daß früher oder später jeder Staat von einiger Bedeutung dazu gezwungen ist, auch s e i n e Wirtschaft planmäßig zu regeln und unter staatliche Aufsicht zu stellen. Damit berühren wir die Tatsache, daß das revolutionäre Geschehen des letzten halben Jahrhunderts sich nicht auf Rußland beschränkt, sondern gleichzeitig die gesamte übrige Welt ergreift. So versteht sich, daß Eugen Rosenstock von der in Rußland propagierten „Weltrevolution" die viel umfassendere Weltkriegsrevolution unterscheidet, innerhalb deren das russische System als Ganzes den linken Flügel bildet. Wie klärend diese Unterscheidung ist, konnte 1931 noch nicht voll erkannt werden. Erst nachdem der Stalinsche Imperialismus durch den Ausbruch des „Bürgerkrieges" in Korea sein eigentliches Wesen vor aller Welt offenbart hat, hat sich gleichzeitig herausgestellt, daß die „Weltrevolution" im russischen Verstande keine Aussicht hat, verwirklicht zu werden. Darüber hinaus außerdem, daß wir uns dem Ende der Weltkriegsrevolution nähern.

II.

Im Jahre 1904 ging es um den Besitz Koreas im Kriege zwischen Rußland und Japan. Seit dem August 1950 sind an die Stelle der besiegten Japaner die in zwei Weltkriegen siegreichen Amerikaner getreten. Zwischen Korea 1904 und Korea 1952 laufen die 48 Jahre der Weltkriegsrevolution ab. Wir betreten hier von neuem das ebenso problematische wie nicht zu übersehende Gebiet der geschichtlichen Analogie. Rosenstock macht darauf aufmerksam, daß auch bei früheren Revolutionen die entscheidenden Akte des Beginns und des Abschlusses am gleichen Orte sich vollzogen haben. Zur Revolution des Papstes gegen Rom wird im Jahre 1075 in Worms der Grund gelegt, und im gleichen Worms wird 1122 das Konkordat abgeschlossen, das den revolutionären Vorgang kompromißartig zu einem vorläufigen Abschluß bringt. Für Beginn und Ende der Kämpfe der Reformationszeit ist das Geschehen in Sachsen grundlegend gewesen. Es könnte sein, daß es früher oder später zu einem Kompromiß über Korea kommt — zu einem Waffenstillstand ohne eigentlichen Friedensschluß —, zu einem Kompromiß also in dem Lande oder über das Land, das den Anlaß zu dem kriegerischen Zeitalter gegeben hat, in dem wir uns zur Zeit noch befinden.

Es gehört zu den von Rosenstock leidenschaftlich verfochtenen Einsichten, daß die gewöhnliche Auffassung vom Wesensunterschied von Krieg und Frieden falsch ist. Friede ist nicht da, wo zur Zeit nicht geschossen wird; Friede ist nur da, wo er feierlich gestiftet wird. Die Art, wie die Politiker Englands es verstanden haben, Rußland im Jahre 1904 in die „japanische Kur" zu schicken, ist als eines der größten diplomatischen Meisterstücke aller Zeiten gerühmt worden. Dieses Meisterstück aber zeitigte den ersten großen Waffensieg eines mit Hilfe der europäischen Technik zivilisierten farbigen Volkes über eine große europäisch-christliche Macht. Wo so etwas möglich ist, besteht der Friedenszustand nur auf dem Papier. Wir haben allen Grund dafür, den Beginn der Weltkriegsrevolution auf eben dieses Jahr 1904 vorzudatieren, in dem der nationale Imperialismus sein bedenkenloses Meisterstück geliefert hat.

In die inzwischen abgelaufene Epoche fallen als besonders hervorstechende Ereignisse die beiden Weltkriege. Beide erhalten ihre räumlich weiteste Aus-

dehnung mit dem Eintritt Amerikas in die Reihe der kriegführenden Mächte, zunächst 1917 und dann 1942. Damit freilich ist nur dem äußeren Begriffe nach das kriegerische Geschehen auf den Weltumfang hin erweitert worden, ein Vorgang, der sich gleichfalls schon 1904 abzuzeichnen beginnt. Wesentlicher, weit tiefgreifender, ist ein anderes. — Schon 1931 konnte Rosenstock darauf hinweisen, in welcher Tiefe der erste Weltkrieg die an ihm teilnehmenden Generationen seelisch hat revolutionieren müssen. Mehr als dreißig Jahrgänge, alle Männer, die zwischen den Jahren 1869 und 1900 geboren wurden, haben damals auf der Seite der kriegführenden Mächte Waffen getragen. Der zweite Weltkrieg hat die Mobilisierung der Frauen und Kinder mit sich gebracht. In einem höheren Sinne war er notwendig, um die ganze Unangemessenheit des nationalen Imperialismus in unserer technisierten und zugleich seelisch veränderten Welt zu offenbaren. Er mußte kommen, weil die Nationalisten die soziale Umschichtung nicht anerkennen wollten, in deren Zeichen man gekämpft hatte. Im Grunde bedeutet der zweite Weltkrieg eine Wiederholung des ersten. Nicht nur, daß die Waffenentscheidung beide Male durch das Eingreifen Amerikas herbeigeführt wurde. Auch die Männer, die im hellen Licht der Bühne gestanden haben, zeigen eine seltsame Verwandtschaft miteinander: „Aus Ludendorff wurde Hitler, aus Wilson Roosevelt, aus Sun-Yat-sen Mao, aus Lenin Stalin, aus Lloyd George Churchill, aus Petain Petain, aus Clemenceau de Gaulle; aus der Generalprobe ist nun die Hauptaufführung geworden."

Für jeden einzelnen von uns liegt das Ergebnis der beiden Weltkriege zu Tage. Was die Inflation an Entwurzelung und innerer Aushöhlung des Bürgertums nicht zuwege gebracht hat, das besorgte die Währungsreform von 1948. Gleichzeitig vollzieht sich die Vernichtung der Reste des grundbesitzenden Adels. Was übrig bleibt, ist — um mit Hans Zehrer zu reden — das Arbeitsbürgertum. Einerlei ob jemand ein Industriewerk oder ein Geschäftsunternehmen wieder aufgebaut hat, ob jemand Beamter, Angestellter oder Lohnarbeiter ist, — wir alle leben von der Hand in den Mund. Jede Sicherung wirtschaftlicher Art auf lange Sicht ist unmöglich geworden. Und gleiches gilt für die politische Ordnung. Faschismus, Nationalsozialismus und Integralismus sind letzte Versuche, in einer von grundauf veränderten Welt nationale Instinkte und Gesichtspunkte künstlich aufrecht zu erhalten. Das Ergebnis der Weltkriege und damit der Weltkriegsrevolution faßte Rosenstock schon 1931 in den Satz zusammen, daß aus Nationen Bevölkerungen geworden sind. Und diese Bevölkerungen sehnen sich nach etwas anderem als nach den Segnungen des russischen Wirtschaftssystems!

Noch einmal muß an die Vorgänge in Korea erinnert werden. Sie zeigen, was aus Bevölkerungen wird, die außerhalb der russischen Welt leben, wenn sie, was die Ordnung des sozialen Lebens und die Bereitschaft, diese Ordnung zu verteidigen, betrifft, nicht von den Kräften erfaßt und gestützt sind, die sich dem russischen System entgegenstellen. Daraus ergibt sich, daß die außerrussische Welt das revolutionäre Ergebnis der Weltkriege anerkennen muß und nur dann in Freiheit weiterleben kann, wenn sie bereit ist, aus dem Geschehen der letzten fünf Jahrzehnte die Folgerungen zu ziehen. Was das im besonderen für uns Deutsche bedeutet, sei abschließend kurz angedeutet.

III.

Eugen Rosenstock nennt in der Einführung zur Neuausgabe seines Werkes das Jahr 1889 als den Zeitpunkt, von dem ab das europäische Denken die Initiative verloren habe und seit dem die Gebildeten hilflos hinter der Zeit herrennen. Er mag dabei an den Turiner Zusammenbruch Nietzsches in den ersten Tagen dieses Jahres denken, an den Selbstmord des österreichischen Thronfolgers Rudolph, vielleicht auch an die Vorgänge, die der Entlassung Bismarcks vorangingen. Rosenstocks Werk ist voller Hinweise darauf, wie sehr die Technik das Leben der Menschen auf der Erde verändert hat. „Wer fliegt, Tanks fährt und die Infanterie auf Motorwagen lädt, der erhebt sich über die Zeitmaße menschlicher Erfahrung." Es ist unmöglich, in herkömmlichen Denkgewohn-

heiten verharren zu wollen, wenn sich alle Maße von Zeit und Raum verschoben haben.

Wir erinnern uns daran, daß Goethe der nationalen Bewegung der Befreiungskriege kühl verhaltend gegenüberstand. Er muß ein Vorgefühl davon gehabt haben, daß sich Dinge vorbereiteten, die für den europäischen Menschen verhängnisvoll auslaufen mußten. Rosenstock, der uns ganz neue Einsicht in die Verflochtenheit der dichterischen und künstlerischen Hervorbringungen in die politischen Lebenszusammenhänge vermittelt, hat das im Auge, wenn er sagt: „Die große Bedeutung der Gestalt Goethes ist es, die Unvollendetheit aller deutschen Lebensformen seit 1815, dieses Provisorium der Nation auf die Großmächte Preußen und Habsburg, klar gefühlt zu haben und ihm ausgewichen zu sein." Wir haben Österreich 1918 und Preußen 1945 zusammenbrechen sehen. Sie oder gar das alte „Reich" wieder herstellen zu wollen im Zeitalter der Langstreckenbomber und ferngelenkten Geschosse, wäre Gipfel törichter politischer Romantik: „Nur ein totales, weltumfassendes, das Weltgeschehen als Totalität glaubendes Denken und Handeln kann die deutsche Nation, weder von Preußen noch von Österreich beschützt, in der Welt noch erhalten."

Die außerrussische Welt ist infolge der Weltkriegsrevolution und im Widerspruch zu der von Rußland propagierten „Weltrevolution" zu einer Totalität geworden, in die sich die Deutschen als Weltvolk, als „Organ einer Erdtotalität" einzuordnen haben. Diese außerrussische Welt ist nicht bedroht von der „Weltrevolution" nach russischem Muster, sofern sie erkennt, worin ihre soziale und seelische Wandlung infolge der Weltkriegsrevolution besteht. Für Deutschland muß sich die „Romantik der beiden Kaisertümer" ersetzen durch die Wirksamkeit der Nation in der Weltgesellschaft: „Die Ganzheit Nation kann sich also nicht als Mitte ansehen, als Zentrum, von dem her die Welt eingerichtet wurde. Sondern die Welt beruft die Deutschen in diese Arbeitsfunktion. Nur von dieser Arbeitsleistung her kann die Welt zu funktionieren anfangen. Indem Deutschland seine Funktion der Mitarbeit in der proletarisierten Welt antritt, tritt bereits ein Stück Weltgesellschaft in Funktion."

Rosenstock spricht von einem Sieg der oekonomischen Geschichtsauffassung. Dabei aber meint er selbstverständlich nicht, daß der historische Materialismus das letzte Wort zum Sinne der Geschichte zu sagen habe. Vielmehr versteht er unter Oekonomie den Haushalt an geistigen Möglichkeiten, der uns in der Auseinandersetzung des europäischen Geistes mit dem biblischen Gedanken geschichtlich offenbart worden ist. „Die Völker haben den Heilsruf der Kirche des ersten Jahrtausends Zug um Zug mit ihren Heilsrufen im zweiten Jahrtausend beantwortet. Sie haben dadurch eine Oekonomie der Menschheitsgeschichte bezeugt und geschaffen. Die Dialektik der Revolutionen ist die Enthüllung der geschichtlichen Oekonomie: in dem Haushalt dieses Kraftfeldes dienen alle Sprachen des Geistes und alle Mittel der Materie nur dazu, die Seele des Menschen in immer neue Gestalten hineinzuprägen und zu verkörpern, bis der Mensch geschaffen sei, in dem sich die Schöpfung vollendet." Alle Revolutionen sind zweisprachig gewesen, insofern sie die im Zusammenleben der Nation aufgestiegenen Nöte und Forderungen in Beziehung zu setzen sich bemühten zu Gesichtspunkten, die aus der biblisch-christlichen Überlieferung stammen. Das Register dieser Möglichkeiten, die Tabulatur der revolutionären Akkorde scheint mit unserem Zeitalter erschöpft. Europa sieht auf eine ebenso blutige wie an geistigen Schöpfungen reiche Geschichte zurück. Nur aus einem Verstehen, das auf Synthese bedacht ist, können die von ihr erzeugten Kräfte in die Zukunft eingehen. Es endet ein Zeitalter von tausend Jahren. Es beginnt ein neues Jahrtausend. Das alte in das neue Jahrtausend überzuführen ist die Aufgabe Amerikas im Bunde mit Europa.

Rosenstock maßt sich nicht an zu versprechen, daß es nicht noch einmal einen Krieg zwischen Amerika und Rußland geben könnte. Er lehnt es aber ab, im Hinblick darauf von einem Dritten Weltkrieg zu sprechen. Vielleicht würde das Ergebnis eines russisch-amerikanischen Krieges die Weltkatastrophe sein und so-

mit die Revolution des Lumpenproletariats zur Folge haben. Rußland rüstet, weil es für seine Grenzen fürchtet; Amerika ist im Falle eines Krieges von der Infiltration auflösender Gedanken bedroht; England muß mit dem Hunger rechnen. — Was ist die Aufgabe von uns Deutschen? Uns und andere vor dem Hunger zu bewahren und Amerika vor der Dekadenz. Das kann nur dann gelingen, wenn wir uns von der „Verblödung" befreien, die unter dem Einfluß naturwissenschaftlicher Denkweise den Menschen mit den Dingen gleichsetzt. Nur im Rückblick auf die vergangene Geschichte ist der Mensch in seiner Nation enthalten, erfaßbar in Rubriken nach Konfessionen, Stand, Klasse und Rasse. Im Hinblick auf zukünftiges Geschehen ist er frei und zur Verantwortung aufgerufen. *Georg Müller.*

PETRUS ODER PAULUS IN LUTHERS TRAKTAT „DE LIBERTATE CHRISTIANA"

(Weimarer Ausgabe Bd. VII, 66,18)

Martin Luther schreibt im „tractatus de libertate Christiana" vom Jahre 1520, „der Perle unter den Schriften Luthers", sowohl nach der editio princeps Wittenberg 1520, den folgenden Drucken zu seiner Lebzeit, Basel 1521 und Wittenberg 1521, sowie der ersten Gesamtausgabe seiner Werke (tom. II, Wittenberg 1546): vides ergo, si cognoscimus ea, quae nobis data sunt, maxima et preciosa, ut P e t r u s ait, mox per spiritum diffundi in cordibus nostris charitatem ... (Weimarer Ausg. Bd. VII, 1897, S. 66,18).

Der Herausgeber des VII. Bandes der Weimarer Edition, Knaake, setzte unter dem Eindruck des von Luther angeführten Zitats aus Röm. 5,5 statt „Petrus" „Paulus" in den Text und vermerkte unten: „ut Petrus ait alle Ausgaben." Die sorgfältige Ausgabe des Traktats durch J. Svennung, Berlin 1932 (Kl. Texte für Vorl. u. Üb. Nr. 164), S. 28,9, beläßt zwar das „ut Petrus ait" im Text, fügt aber im Apparat hinzu: „lies Paulus vgl. Röm. 5,5".

Sollte Luther einen so bösen Fehler in allen Ausgaben unverbessert haben stehen lassen, zumal in der inhaltlich und stilistisch sehr sorgfältigen lateinischen Fassung seiner „Freiheit eines Christenmenschen", die sich zusammen mit der vorausgeschickten „epistola Lutheriana ad Leonem Decimum" besonders an den römischen Klerus wendet?

In Wahrheit liegt der Fehler auf seiten der Herausgeber. Meint doch Luther, wenn er Petrus zitiert, nicht das folgende Pauluswort, sondern die voraufgehenden Worte: „si cognoscimus ea, quae nobis data sunt, maxima et preciosa", eine Zusammenfassung von 2. Petr. 1,3-4.

Luther	*2. Petr. 1,3—4*
si cognoscimus ea, quae nobis data sunt, maxima et preciosa	quomodo omnia nobis divinae virtutis suae, quae ad vitam et pietatem d o n a t a s u n t (so cod. Cavensis, die recensiones Sixt. u. Clem.), per cognitionem eius, qui vocavit nos propria gloria et virtute, per quem m a x i m a et p r e c i o s a n o b i s p r o m i s s a donavit.

Friedrich Wilhelm Kohnke.

DIE WELT DES FREIEN PROTESTANTISMUS

Das inhalts- und umfangreiche Buch von Johannes R a t h j e[1]) schildert an der markanten und charakteristischen Gestalt des Marburger Professors Martin

[1]) Johannes R a t h j e : Die Welt des freien Protestantismus. Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte, dargestellt am Leben und Werk von Martin R a d e , Ehrenfried Klotz Verlag, Stuttgart 1952, gr. 8 °, 540 pp.

Rade (1857—1940) ein Stück jüngster deutscher Kirchengeschichte, das uns heute schon merkwürdig fern gerückt zu sein scheint. Der Theologiestudent von 1953 hat den Namen Martin Rade in der Regel noch nie gehört, von seinem Schwager Friedrich Naumann weiß er allenfalls, daß der Bundespräsident Heuß geistig von ihm herkommt und von Rades Freund und Kampfgefährten Adolf von Harnack, daß er dogmengeschichtliche Lehrbücher geschrieben hat. Dieses Buch kann ihm aber eins deutlich machen, daß es im deutschen Protestantismus eine positiv-liberale Richtung gegeben hat, die sich um Rades 1886 gegründete Zeitschrift „Christliche Welt" scharte; sie ist erst 1941 zum Erliegen gekommen. Mehr als ein halbes Jahrhundert ist von dieser Zeitschrift und dem Kreis der „Freunde der Christlichen Welt" ein Kampf um die evangelische Freiheit in der Kirche und im sozialen Leben geführt worden, der aus der Enge des orthodoxen Konfessionalismus heraus vorzustoßen versuchte in die politische Aktualität hinein und das Problem: Kirche und Arbeiterschaft als vordringlich anzugehen. Religiöser Sozialismus, Weltökumene der Kirchen, christliche Sozialordnung und demokratischer Staatsaufbau sind stets zentrale Anliegen dieser Richtung gewesen.

Der Weg Martin Rades und der Christlichen Welt ist kämpferisch gewesen und hat von dem um Harnacks Person entbrannten Apostolikumstreit von 1892 an über die Konflikte um Traub, Jatho, Schrempf bis hin zu den Kämpfen mit den Deutschen Christen nach 1933 aus einer Vielzahl von „Fällen" bestanden. Rückblickend hat der alte Rade dazu festgestellt: „Wenn ein junger Theologe oder Kirchenrechtler einmal seine Lizentiaten- oder Doktordissertation über diese Fälle schreiben wird, dann soll er sich gegenwärtig halten, wieviel Gewissensernst und Gewissensnot da hineinverwoben gewesen ist, bei den Beteiligten auf beiden Seiten und auch bei den unbeteiligten Anteilnehmenden. Glaube und Recht — das liegt nicht so einfach" (359).

Es war aber nicht Kirchenrecht und Kirchenpolitik, sondern die Ritschlsche Theologie, die den Kreis der „Jungen" von 1880 zusammengeführt hatte. Beim Tode der alten Weg- und Kampfgenossen Friedrich Loof (1928) und Adolf von Harnack (1930), hat Rade das, was das „Eigentliche" und die Freunde Verbindende gewesen ist, nochmals schön herausgestellt: „Die jungen Theologen von heute, die so oder anders in eine harte Krisis hineingestellt werden, haben keine Ahnung von der Lust, mit der man damals die Aufgabe der Theologie ergriff an Stelle des Hergebrachten eine neue, frische, ganz aus den Urkunden geholte echte Verkündigung des Evangeliums! — — Das bedeutete für uns ein Evangelium, hindurchgegangen durch das Fegefeuer einer rückhaltlosen, wahrheitsdurstigen historischen Kritik. In diesem Zuge steckte ein konservatives und revolutionäres Element" (379).

Diese Leidenschaft, die einst schon von der Tübinger Schule Ferd. Christ. Baurs entfacht worden war, ist in den letzten 30 Jahren merklich abgeflaut, ja heute fast ganz verschwunden. Die dialektische Theologie Karl Barths, der einst 1909 als Student bei Rade Redaktionshelfer gewesen war, aber bald ganz andere Wege ging, hat das Feld behauptet. Viele werden sagen, daß das rechtmäßig geschehen ist. Aber Rathjes Buch läßt uns erkennen, welche Motive von dauerhafter Geltung hinter der bewußten Ablehnung der Barthianer durch die alten Liberalen gestanden haben. Rade schrieb darüber in „Vertrauliche Mitteilungen" von 1927: „Wir von Einst vermissen an diesen Freunden vom Jetzt die Weite des Horizonts, das Interesse für die schlichte Wahrheitsforschung, die Freudigkeit des Zeugnisses. Ihre Wortführer werden uns noch viel zu sagen haben, aber um die jüngere Generation wird uns manchmal bange. Sie geraten mit ihrer einseitigen Todes- und Gerichtspredigt in Verlegenheit. Am Tode kann und soll man sich orientieren, aber auf ihn sich konzentrieren — ist das der Sinn und Wert des Evangeliums? — — Wir lebten einst von der Geschichte. Davon will das junge Geschlecht von heute (nicht nur die Barthianer) nichts wissen. Unser Lieblingsfach war die Dogmengeschichte. Heute treibt man Liturgik. Man greift stimmungsmäßig dies und jenes aus der Geschichte auf: Biblisches, Reformatorisches, Mystisches. Aber manches, was sich als neu gibt, macht auf uns Ältere den Eindruck als hätten wir das einst auch schon gekannt, z. B. der Rück-

zug auf das Predigtwort. Der Gedanke einer „Entwicklung" ist in Mißkredit gekommen. Er wird sich behaupten, wenn manches von den jetzigen Schlagworten ausgedient haben mag" (352).

Das Erscheinen dieses Buches ist eine Ehrenpflicht für den langjährigen Verleger der „Christlichen Welt" Leopold Klotz und seinen Sohn gewesen. Der Verfasser, ein alter Freund und Weggefährte, hat ein unschätzbares Material für diese Monographie zusammengetragen, das sonst vergilbt und vergessen sein würde. Sein Buch ist kein solches Kunstwerk geworden wie die Friedrich Naumann Biographie von Theodor Heuß, aber es macht die Gestalt eines weltoffenen christlichen Demokraten deutlich, an dem Kirche und Welt einmal viel Ärgernis genommen haben und der beiden heute noch etwas zu bedeuten und zu sagen hat.

Den Lesern dieser Zeitschrift möchte ich aber auch eine persönliche Bemerkung anfügen dürfen. Ich habe Rade im letzten Jahr seiner Herausgebertätigkeit (1931/32) zur Hand gehen dürfen und habe damals eines von ihm gelernt: Vorurteilsfreiheit und Weite des Blickes, daß die Zeitschrift allen Fragen des geistigen Lebens geöffnet sein soll: wenn und soweit sie wesentlich waren. Wie einst der Christlichen Welt wird daher auch der ZRGG heute vorgeworfen daß ihr Interessenhorizont viel zu weit gespannt sei. Rade hat dies nie für einen Fehler gehalten, sondern immer nur das Gegenteil davon. Und weiter ist mir Rade auch darin ein Vorbild gewesen, daß er jungen Menschen Vertrauen schenkte und häufig auch Studenten zur Mitarbeit im Aufsatz- und Rezensionsteil heranzog, weil die Jungen das Wesentliche wie die Mängel oft schärfer und unbestechlicher sehen als die gelehrten Spezialisten. Auch darin werde ich es weiterhin mit Rade halten in der Erinnerung an die „Offenen Abende" im Hause am Roten Graben (heute Radestr.), wo die Jugend sich zu Hause fühlen konnte. Es gab keine wissenschaftliche und keine persönliche Frage, mit der man nicht vertrauensvoll zu ihm kommen konnte. Er war ein grundgütiger Mensch, dem es einfach inneres Bedürfnis war zu raten und zu helfen — dies sehr praktisch und konkret —, wenn Not am Mann war. Im Dritten Reich ist er für so manchen ein ebenso stiller wie wirksamer Nothelfer gewesen. Seine alten und jungen Freunde verwahren die Briefe und Karten dieses charaktervollen und eigenwilligen Mannes — er schrieb die ornamentalste Schrift, die ich je gesehen habe — als einen kostbaren Besitz. *Hans-Joachim Schoeps.*

BULTMANNIANA II

Gedanken zu R. Bultmann, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, zweiter Band. 1952, Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen. 293 S.

Die theologische Arbeit Bultmanns hat ein Thema: das christliche Existenzverständnis. Die Entmythologisierung ist nur die Methode, dies Existenzverständnis glaubhaft mit den Aussagegehalten der Bibel in Beziehung zu bringen. Um diese Methode geht es in der Sammlung nicht vordringlich, wenn auch Aufsätze wie „Weissagung und Erfüllung" (162 ff.) und „Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates"" (S. 246 ff.) interpretierende Studien sind. Wohl aber haben alle Beiträge mit dem eigentlichen Thema zu tun. Und das macht die Neuausgabe, die auch zwei unveröffentlichte Arbeiten enthält, bedeutsam und dankenswert.

Das christliche Existenzverständnis ist aus der Bibel zu erheben. Der Weg dazu bietet sich dar in einer existentialen Interpretation, in einer existentialen Analyse, in einer verstehenden Interpretation. Bultmann hängt nicht am Ausdruck. Aber die sachlichen Erläuterungen, die er zu dem so bezeichneten Versuch, zu verstehen, gibt, zeigen, daß er, Probleme Diltheys aufnehmend, sich die Existentialphilosophie zunutze macht. (227) Ich weiß nicht, ob der Empiriokritizismus R. Avenarius' heute noch Kurswert in der Philosophie hat. Avenarius konstruierte im Zusammenhang seiner Erkenntnis- und Erfahrungstheorie ein Fidential. (Kritik der reinen Erfahrung 1. Aufl. 1888. 90, 2. Bd. S. 16 ff.) Dies sein Fidential ließ

er näher als Existential, Sekural und Notal bestimmt sein. Aus dieser Apotheke stammt die Terminologie auch im weiteren Zusammenhang wohl nicht. „Natürlich kommt es auf den Terminus „existential" nicht an; wer will oder kann, mag einen besseren finden. Es sollte nur deutlich sein, daß mit der existentialen Interpretation eine Methode der Auslegung, eine die Auslegung leitende Fragestellung gemeint ist; und es sollte nicht ständig die „existentiale" Interpretation mit einer existentiellen verwechselt werden." (Kerygma und Mythos II, 184.) Terminologitis ist also keine unheilbare Krankheit, aber man muß doch wohl sagen, daß sie ansteckt.

Bultmann will mit seiner Methode des Verstehens seine Herkunft aus der historisch-kritischen Schule nicht verleugnen. Aber er will mehr und anderes. Er will darüber hinaus, und dadurch bleibt er mit der seit 30 Jahren führenden theologischen Richtung verbunden. Das soll durch existentiale Interpretation, durch verstehende Analyse erreicht werden. Heidegger hat in Sein und Zeit §§ 31, 32 über Da — sein und Verstehen und über Verstehen und Auslegung gehandelt. „Gleichursprünglich mit (der Befindlichkeit) konstituiert dieses Sein (acc.) das Verstehen". Verstehen ist ein „fundamentales Existential". Verstehen soll im Sinne Heideggers nicht einfach bedeuten, daß man etwas kann, sich auf eine Sache versteht. Damit also, daß ich Griechisch „verstehe", kann ich wohl versuchen, das Neue Testament in mein geliebtes Deutsch zu übertragen, aber das heißt dann noch nicht verstehen. Durch das Verstehen erhält das Sein des Da seine Konstitution, was doch wohl bedeuten soll, daß das Dasein durch das Verstehen seine Begründung und Verfassung bekommt. „Verstehen ist das existentiale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst, so zwar, daß dieses Sein an ihm selbst das Woran des mit ihm selbst Seins erschließt". (Bei Heidegger gesperrt.) Das Verstehen erschließt, woran das Dasein in der Welt ist. Es erschließt dem Sein sein Seinkönnen, verstehend nur kann das Sein zu sich selbst sagen: „Werde, was du bist!".

„Auslegung gründet existential im Verstehen, und nicht entsteht dieses durch jenes. Die Auslegung ist nicht die Kenntnisnahme des Verstandenen, sondern die Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten". Hier muß wohl Bultmanns so wichtiger Begriff des „Vorverständnisses" wurzeln. Um das Vorverständnis des Verstehens zu beschreiben, verwendet Heidegger eine Reihe von Begriffen. Dem Zuhandenen eignet eine Bewandtnisganzheit; auf sie zielt die Auslegung. Zu diesem Geschäft ist sie ausgestattet mit einer Vorhabe, mit einer Vorsicht und mit einem Vorgriff. „Die Auslegung von Etwas als Etwas wird wesenhaft durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff fundiert. Auslegung ist nie ein voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegebenen". Oder noch ein von Heidegger gesperrter Satz: „Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird".

Theologen haben versucht, es einfacher zu „verstehen", was mit existentialer Interpretation gemeint sei. G. Bornkamm: „Existentiale Interpretation ist eine Auslegung, die nach dem Verständnis von menschlicher Existenz in einem Text fragt ... Existentiell ist dagegen ein Reden und Hören in eigener, konkreter Betroffenheit". (K. u. M. II,70) K. Barth: „Rechtschaffene Exegese, Dogmatik, Predigt kann und muß sein: Existentiale Interpretation des Neuen Testaments, d. h. eine solche, die es auf die Herausstellung des sich im Neuen Testament in mythologischer Form aussprechenden menschlichen — des spezifisch christlich-menschlichen Selbstverständnisses abgesehen hat. „Existentiale" Interpretation versteht und erklärt die neutestamentlichen Aussagen als „existentielle" Aussagen." (Rudolf Bultmann, ein Versuch, ihn zu verstehen. S. 35.) Bultmann selbst bleibt näher bei den Intentionen Heideggers. Um existential zu interpretieren, muß Existenz vorher verstanden sein. Im Verstehensversuch versteht der Ausleger sich als der im Auszulegenden Gemeinte. Bultmann wird mit seinem Vorverständnis die Heideggersche Erschlossenheit des Daseins meinen, das Seinkönnen des Daseins. Wenn der Ausleger sich konkret Texten zuwendet, — und Bultmann läßt in diesem Band die Bibel, die griechischen Tragiker, Goethe und Spitteler reichlich zu Worte kommen, — dann tut er es in einem bestimmten Lebensverhältnis, das auf der Seite des Auslegers ein Selbstverständnis involviert.

Dies Selbstverständnis kann naiv oder reflektiert, dogmatisch starr oder labil, leichtfertig oder ernst sein, der Mensch kann für die Frage seiner Existenz verschlossen oder durch sie erregt sein. (121 f.) Dies Selbstverständnis ist geschichtlich vermittelt. Temperament, Klima und spezielle Geschichte spielen bei der Gestaltung z. B. der Religionen ihre Rolle. (187)

Das Selbstverständnis ist als Vorverständnis der angegangenen Geistesprodukte ein Lebensverhältnis zu der Sache, von der diese Äußerungen jeweils zeugen. Ausleger und Autor müssen in der gleichen geschichtlichen Welt leben, wenn es zu einem Verstehen kommen soll. (219) Das dürfte bedeuten, daß das Selbstverständnis durch die Begegnung mit einer fremden Aussage sich als Vorverständnis qualifiziert findet. „Die ‚subjektivste" Interpretation ist hier die „objektivste", d. h. allein der durch die Frage der eigenen Existenz Bewegte vermag den Anspruch des Textes zu hören." (230) Und was die wissenschaftliche Interpretation der Bibel angeht, die Bultmann von dem schlichten Hören auf das Wort des Neuen Testaments unterschieden haben will, so findet sie „ihr Woraufhin in der Frage nach dem in der Schrift zum Ausdruck kommenden Verständnis der menschlichen Existenz". Die dabei zu verwendenden sachgemäßen Begriffe „gründen im Lebensbezug des Exegeten zu der Sache, die in der Schrift zu Worte kommt, und schließen ein Vorverständnis der Sache ein". (232 f.) Das ist die Vorhabe, die Vorsicht und der Vorgriff Heideggers, die Bultmann so geltend macht.

Die biblische Sache ist das Handeln Gottes. (231) Die biblischen Menschen existieren als Zeugen dieses Handelns. In der Zeugenschaft vollzieht sich ihr Existenzverständnis. Und meinen Vollzug der Begegnung mit dem biblischen Existenzverständnis nennt die Bibel Hören, Gehorchen, Glauben. „Der christliche Glaube hat darin seine Eigentümlichkeit, daß er von einem Ereignis redet, das ihm dazu das Recht gibt; (nämlich von Gott und zu Gott zu reden) ... Das Ereignis ist Jesus Christus, in dem, wie es im Neuen Testament heißt, Gott gesprochen hat, den das Neue Testament selbst „das Wort" nennt". (10) Das Selbstverständnis des Menschen hat als Vorverständnis dieser Begegnung die Frage nach Gott. Die Frage nach Gott gehört dem Menschen zu. Der Mensch kann „sehr wohl wissen, wer Gott ist, nämlich in der Frage nach ihm". (232) Man kann sich die Frage nach Gott am greifbarsten objektiviert denken in den Religionen der Menschen. F r a g e nach Gott ist das nach Bultmann aber erst in der Begegnung mit dem Christuszeugnis der Schrift. In dieser Begegnung wird das Element des Selbstverständnisses, das in den Religionen vorliegt, zur Frage. „Der natürliche Mensch hat den Anstoß zu überwinden, daß ein zufälliges geschichtliches Ereignis mit dem Anspruch auftritt, Gottes Offenbarung zu sein. Denn der natürliche Mensch meint zu wissen, wie Offenbarung aussehen müsse und entdeckt deshalb Offenbarung in Natur und Geschichte; er meint über das Kriterium für Gottes Offenbarung zu verfügen." (99)

Wird nun aber das Vorverständnis des Menschen nicht unfähig zu existentialer Interpretation, wenn es sich in der Begegnung mit dem in der Bibel zu Worte gelangenden menschlichen Selbstverständnis so radikal als negatives, „Illusionen zum Kriterium der ihm verkündigten Offenbarung" (99) machendes Verständnis enthüllt? „Ungefähr sagt das der Pfarrer auch". Besonders wenn es weiter heißt: „Gerade das Zufällige gehört zu seiner Offenbarung; das „das Wort ward Fleisch", das in dem „es steht geschrieben" durchgehalten wird in der christlichen Kirche, und das sich jeweils im gesprochenen Predigtwort erneuert, welches uns mit dem Anspruch begegnet, Gottes Wort zu verkünden". (ebd.) Ist das das im Vorverständnis auch nur Gemeinte, geschweige denn in irgendeiner Weise Gewußte? Der Christ Augustin konnte sagen: Noverim Deum, noverim me; der Christ Calvin konnte die cognitio Dei et nostri durch multa vincula verbunden sehen und erwägen, utra tamen alteram praecedat et ex se pariat, non facile est discernere. (Inst. I, 1.1) Und der Christ Bultmann erklärt: „Daß in Jesus Christus Gottes Offenbarung begegne, kann keinem Menschen andemonstriert werden". (ebd.)

Man wird es als Frage weiterhin festhalten müssen: Wird nicht das Problem der Interpretation der Schrift doch wieder zu einem Problem, dessen Bearbei-

tung mit der Schrift beginnen muß? Daß aber überhaupt die Hermeneutik im Zuge der neuen Theologie wieder so bedrängend wirkt, dafür dürfte Bultmann gesorgt haben. Und der neue Sammelband ist danach angetan, das Problem auch fernerhin wachzuhalten.

Jan Weerda

BUCHBESPRECHUNGEN

Judaica

Bendixon, Stig: Israels Historia fran äldsta tider till Herodes tronbestigning. I—II, Sohlmans Verlag Stockholm 1948, 873 pp.

Der Verfasser, seines Zeichens Jurist und Zeitungskorrespondent im Orient nach dem 1. Weltkrieg, wagt sich an das große Unternehmen einer Geschichte Israels von den ältesten Zeiten bis zur Thronbesteigung des Herodes. Sein Werk zeugt von großer Belesenheit, nicht nur auf dem Gebiet des Alten Testaments, sondern der Kulturgeschichte und Ethnographie im weitesten Sinne. So bietet B. auch mehr als eine reine Aufzählung der historischen Begebenheiten, sondern zeigt besonderes Interesse für den geistesgeschichtlichen Verlauf. An vielen Stellen des Werkes findet sich eine eingehende und sorgfältige Auseinandersetzung mit der internationalen Forschung, wobei B. sich bemüht, zu einer eigenen begründeten Stellungnahme zu kommen. Leider geht der Verf. dabei an den Forschungen seiner Landsleute Widengren und Engnell vorüber, wohl auch aus dem Grunde, weil seine Arbeit schon in den 30er Jahren, also vor dem Erscheinen der Arbeiten Engnells abgeschlossen zu sein scheint (vgl. I, 118). Eine Auseinandersetzung mit Widengrens These vom ursprünglichen Hochgottglauben findet sich nur an einer Stelle. Diese ist darum aufschlußreich, weil hier des Verf. eigene religionsgeschichtliche Stellung sichtbar wird: während Widengren als Urglauben der Menschheit einen Glauben an ein höchstes Wesen annimmt, das jenseits von Gut und Böse steht und Glück und Unglück beschert, lehnt B. die sittliche Indifferenz dieses Wesens ab und nimmt einen Urglauben an einen Gott an, der die wirkende Kraft im Guten ist. Dieser Glaube soll auch der der Stammväter Israels gewesen sein. Hat hier nicht ein aus der Aufklärung stammendes Gottesbild Pate gestanden? So kommt es, daß B. für die gewaltigen Paradoxien des AT blind wird, etwa den Gedanken der göttlichen Verwerfung. Aus dieser religionspsychologischen Voraussetzung wird plötzlich sogar ein textkritisches Kriterium, denn B. kann es sich nicht vorstellen, daß bei der Berufung des Jesaja dem Propheten von Gott die Mitteilung einer jahrzehntelangen Wirkungslosigkeit und Vergeblichkeit zuteil geworden sei. Wie er kein Verständnis für das Mysterium der Vorherbestimmung hat, so auch nicht für die Bedeutung des Eingottglaubens für Israel und die konstitutive Rolle der Bundestheologie. Mit einem deutlichen Seitenhieb auf den englischen Puritanismus kann er von der „Reformraserei" unter Hiskia (II, 393) reden, oder der Prophetie des Amos „Hetzpropaganda gegen die Oberklassen des Nordreichs" (I, 365) vorwerfen. Was dieser von einem Nichttheologen geschriebenen Geschichte Israels vorzuwerfen ist, ist nicht die mangelnde Vertrautheit mit der wissenschaftlichen Literatur, sondern die hermeneutische Voreingenommenheit, mit der er an seinen Gegenstand herangeht, und die ihn nicht sehen läßt, daß „die Quelle für die Geschichte Israels allein das Zeugnis des AT ist, das sie ... in dem Sinne eindeutig erklärt, daß hier Gott als der Herr aller Welt sich eines Volkes als Werkzeugs bedient hat" (Noth, Geschichte Israels, S. 42). Die Einmaligkeit und Eigenart Israels unter den Völkern wird jedenfalls aus dieser Darstellung nicht sichtbar. Gleichwohl ist dieses historische Gemälde eine Leistung, die im Heimatland des Verfassers unverdient geringe Anerkennung gefunden hat.

Heinz Horst Schrey

Martin Buber: Die chassidische Botschaft, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1953, 217 pp.

Martin Buber hat durch seine dichterischen Übertragungen für das Be-

kanntwerden der spätjüdischen Mystik, des sog. Chassidismus, in Westeuropa bekanntermaßen viel getan; er war bisher die rechte religionsgeschichtliche Beurteilung und Einordnung der seltsamen Erscheinung in die jüdische Glaubensgeschichte noch schuldig geblieben. Seitdem die bahnbrechenden Forschungen des besten Kenners der Kabbalisten und der pseudomessianischen Bewegungen: Gerhard Scholem („Major Trends in Jewish Mysticism", Jerusalem-New-York 1946²) zugänglich sind, ist auch Buber in die Lage versetzt worden, den Baal Schem ganz anders darzustellen und zu beurteilen, als es in früheren Veröffentlichungen geschah. Das für Buber Neuartige ist im wesentlichen im 2., 3. und 5. Abschnitt dieser Aufsatzsammlung aus 25 Jahren zu finden. Die Bewegung des Baal Schem wird von ihm als die legitime jüdische Gegenbewegung gegen den Automessianismus Jakob Franks — „dieser Mensch ist nicht ein Lügner, sondern er ist Lüge" (40) — und der Frankisten gesehen, worauf auch gewisse legendäre Überlieferungen hindeuten. Die sabbatianisch-frankistische Krisis sei eine Krisis der Lehre gewesen (76), weil sie den gnostischen Irrweg erneuert habe, , man könne das Böse erlösen, indem man es tut, ohne es als das Böse zu tun" (87). Der Chassidismus habe gegenüber der , in Heiligkeit getanenen Sünde" (79) die altjüdische Ethik der Qualitätenunterscheidung erneuert. Der Chassidismus sei eine große Heiligungsbewegung in „unmessianischer Stunde" gewesen, aber im Gegensatz zum Urchristentum in den jüdischen Grenzen verblieben (93). Der Chassidismus sei aber nicht, wie meist geschieht, als ein Aufstand des Gefühls gegen religiösen Rationalismus zu fassen (146), sondern als eine „pansakramentale" Existenzweise, weil er keine Scheidung zwischen Heiligem und Profanem mehr anerkannt habe (155). „Im Chassidismus — und in ihm allein, soweit ich sehe, in der Geschichte des Menschengeistes — ist die Mystik Ethos geworden" (171). — Das Buch hat insofern eine nützliche Funktion zu erfüllen, als es die wesentlichen Faktoren und Zusammenhänge der jüdischen Religionsgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts, die sich immer noch auffälliger Unbekanntheit erfreuen, einem breiteren Bildungspublikum näherbringt. Die enthusiastische Schreibweise des Autors — sie ist übrigens nüchterner geworden — muß in Kauf genommen werden. Der letzte Abschnitt ist religionsvergleichender Natur; ein bestimmtes Erzählungsmotiv, das im Chassidismus, im Sufismus und im Zenbuddhismus vorkommt, soll den Sondercharakter der jüdischen Mystik deutlich machen. Überzeugt wird nur, wer es schon vorher gewesen ist.

Hans Joachim Schoeps

Martin Buber: Recht und Unrecht Deutung einiger Psalmen, Verlag Benno Schwabe & Co. (Sammlung Klosterberg: Europäische Reihe), Basel 1952, 75 pp.

Es handelt sich um den „Versuch existenzialer Exegese" einiger Psalmen (1, 12, 14, 72, 83), die das Verhältnis von Recht und Unrecht, die „Weltsache zwischen Gut und Böse überhaupt" behandeln. Die Kommentare des bekannten Bibelübersetzers sind eine Art glaubensgeschichtlicher Meditation. Die bekannten elohim des 82. Psalms erinnern Buber interessanterweise an die „Zwischenwesen" der Kafka'schen Romane.

H. J. Sch.

Heinrich Schnee: Die Hoffinanz und der moderne Staat. Geschichte und System der Hoffaktoren an deutschen Fürstenhöfen im Zeitalter des Absolutismus. Bd. I: Die Institution des Hoffaktorentums in Brandenburg-Preußen, Verlag Duncker & Humblot, Berlin-München 1953, 267 pp.

Dieses auf drei Bände berechnete Werk aus 20 Arbeitsjahren, das ausschließlich aus ungedruckten Quellen erarbeitet ist; Archiven, deren Aktenbestände z. g. T. vernichtet wurden, ist ein später Nachzügler der einst in Deutschland blühenden „Wissenschaft vom Judentum". Wahrscheinlich werden der Geschichte des ehemaligen deutschen Judentums derart quellenmäßig fundierte Untersuchungen überhaupt nicht mehr gewidmet werden können. Das bisher nur unzulänglich behandelte Institut der jüdischen Hoffaktoren in den zwei Jahrhunderten

vom 30jährigen Krieg bis zur Emanzipation war ein Bestandteil des Hofbeamtentums der deutschen Fürstenstaaten. „Hofjude ist die allgemeine Bezeichnung, Hoffaktor der amtliche Titel, unter dem diese Fürstendiener in den Hof- und Staatskalendern aufgeführt werden" (14). Der auf Brandenburg-Preußen als größten deutschen Staat beschränkte erste Band zeigt die enge Verflechtung der Hohenzollerndynastie (an der Spitze König Friedrich I.) mit jüdischer Hoffinanz. Die traditionellen Sympathien, die sich bis zum letzten Monarchen erhalten haben, haben wechselnde Motive gehabt — aber stets zweckrationaler Art. Die Bedeutung der in ihren Praktiken wenig erfreulichen „Münzentrepreneurs" — eine amtliche Bezeichnung — für den preußischen Staat bis 1806, insbesondere für die Kriegswirtschaft Friedrichs d. Gr., ist in dieser Breite und Verflechtung noch nicht gesehen worden. Ebenso haben Hoffaktoren als Heereslieferanten den Ausbau des absoluten Staates gefördert (95) und als Fabrikanten (zumal Seidenindustrie) den Merkantilismus. Die „Hofjuden" haben auf Grund ihrer privilegierten Rechtsstellung — nach dem 7jährigen Krieg schwoll ihre Zahl durch die Verleihung von „Generalprivilegien mit den Rechten christlicher Kaufleute" sehr an (189) — für ihre Person die Emanzipation vorweggenommen, sie haben sich aber fast durchweg für eine bessere Rechtsstellung ihrer Glaubensgenossen an den Höfen verwandt.

Im allgemeinen sind diese Hofjuden mit ihren skrupellosen Finanzierungspraktiken keine erfreulichen Charaktere gewesen. Sie müssen aber aus ihrer Zeitsituation verstanden werden, die ihnen keine andere gesellschaftliche Aufstiegschance gab. Sie haben ihre privilegierte Stellung in jeder Hinsicht bezahlen müssen; sie haben ausgenutzt und sind von ihren Fürsten ausgenutzt worden. Ihr Reichtum ist ebenso schnell wieder zerronnen wie er gewonnen wurde.

Welche Rolle sie innerhalb ihrer Gemeinden und für das Gesamtjudentum des 17. und 18. Jahrhunderts spielten, klingt bei Schnee nur gerade an, würde aber eine eigene Untersuchung fordern. So sei hier nur am Rande erwähnt, daß die „Liebmännin" noch im Jahre ihres Sturzes (1713) das kabbalistische Buch „Os lelohim" des Abenteurers Nechemja Chajjun drucken ließ, das einen neuen sabbatianischen Wirbel ausgelöst hat.

Das Familienschicksal der Hoffaktoren ist beängstigend konform: Mit dem sozialen Aufstieg, der häufig zu Grundbesitz und Adelsprädikaten führte, gingen die meisten Nachkommen dieser Familiendynastien dem Judentum spätestens in der dritten Generation verloren. Sicher hat Verf. recht, daß die „Aufklärung als treibende Kraft für die Judenemanzipation überschätzt, der Anteil der Hoffaktoren bisher nicht genügend oder gar nicht gewertet" worden ist (244). Auch der Einfluß der jüdischen Salons in Berlin am Beginn des 19. Jahrhunderts kann ohne die Machtstellung des Hofjudentums gar nicht verstanden werden.

Das Werk Schnees ist von hoher Bedeutung sowohl für die Wirtschafts- und Finanzgeschichte als auch für die allgemeine politische Geschichte, nicht zuletzt aber für die Geschichte des preußischen Judentums und die Erforschung ihrer führenden meist Berlinischen Familien wie der Bleichroeder, Mendelssohns, Friedländer, Itzig, Gompertz, Berendt, Philippsborn usw. Über die Hoffaktoren der süddeutschen Hohenzollern (z. B. Samson Salomon Baiersdorf und seine Nachkommen wären wichtig) wird man wohl im 3. Bande hören. — Über die Bückeburger Hoffaktoren, Heinr. Heines väterliche Vorfahren, hat der Verf. schon in ZRGG V.1 berichtet. Eine Behandlung der in den Hansestädten wirksamen Hoffaktoren auswärtiger Fürsten (wie des Residenten Manuel Texeira der Königin Christina oder die für den dänischen Königshof tätigen Mussaphias) ist leider nicht vorgesehen. Aber auch so ist eine Überfülle wertvollsten Materials gerettet und durch die umsichtige Darstellung des Verf. der Forschung überhaupt erst einmal erschlossen worden. Ohne seine Berücksichtigung wird sich in Zukunft Wirtschaftsgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts nicht mehr schreiben lassen. *Hans Joachim Schoeps*

Christentum

Georg Wehrung: Welt und Reich. Grundlegung und Aufbau der Ethik, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1952, 345 pp.

Wehrungs Werk bringt auf relativ kleinem Raum eine Gesamt-Konzeption christlicher Ethik, ohne daß dadurch das Buch im Geringsten einem Kompendium-Stil verfiele. Statt kasuistisch alle Lebensgebiete zu durchschreiten, konzentriert es sich sowohl im grundsätzlichen wie im praktisch entfaltenden Teile auf die gründliche Analyse der entscheidenden Probleme und Situationen. Besonders eindrucksvoll und in der Geschichte der Ethik neuartig ist die umfassende Untersuchung des Begriffs „Welt" geraten, die zugleich wesentliche Auseinandersetzungen (z. B. mit Hirsch, Helmut Kittel, Georg Wünsch und Th. Siegfried) bringt. Diese grundsätzliche Analyse läßt bereits vermuten, was dann der entfaltende Teil des Werkes bestätigt: daß Wehrung überaus weltnah denkt und seine Ethik nicht nach dogmatisch vorgefaßten Prinzipien konstruiert. Symptomatisch dafür ist die außerordentliche Fülle der nicht-theologischen Literatur aus allen wesentlichen Lebensbereichen.

In dem Kapitel „Lage und Aufgabe der Ethik" umreißt Wehrung seine eigene theologiegeschichtliche Stellung: Er stellt fest, daß die drei wesentlichen ethischen Positionen der letzten hundert Jahre in einer Aporie enden: Die älteren Erlanger machen das christliche Verhalten in d e r Weise zum Gegenstand ihrer Darstellung, daß sie den wiedergeborenen Menschen in seinen Weltbezügen untersuchen. Dadurch bleiben sie der Motiv- und Gesinnungsschicht verhaftet und übersehen die das Ethos mitbestimmenden objektiven Gemeinschaftsformen.

Der ethische Typus, den die Ritschlsche Schule ausgebildet hat, macht eher den entgegengesetzten Fehler: Der dort entwickelte Reichs-Gotttes-Gedanke läßt alles Gewicht auf die Fragen des objektiven Ethos legen und führt zu einer „Geschichtsbetrachtung, die vom Standort des Reiches Gottes die Gemeinschaftsformen der Familie, des Staates, ja des Weltstaates als vorbereitende Stufen ... zum Gottesreich" verstehen läßt und jenes Reich Gottes als höchsten Maßstab verwendet. Die Geradlinigkeit jener Verbindung zwischen Welt und Reich Gottes zeigt aber, daß hier weder die Andersartigkeit des Reiches Gottes gewürdigt wird noch die Gefährdung und Abgründigkeit der Welt — die bei Wehrung selbst sehr eindrucksvoll dargestellt und gegenüber jedem optimistischen Humanismus ausgespielt wird — zum Ausdruck kommt.

Endlich setzt sich Wehrung auch mit dem Protest der älteren dialektischen Theologie gegen jede Ethik auseinander und weist darauf hin, daß damit zwar jede ethische Sekurität verhindert, andererseits aber das Gewissen sich hilflos selber überlassen und schließlich der libertinistischen Parole preisgegeben werde, daß alle Nöte und Schuldverhaftungen eben gerade „Gelegenheiten" für das göttliche Handeln seien.

Demgegenüber möchte Wehrung seine Ethik um die beiden Pole „Welt" und „Reich" kreisen lassen. Was die Welt ist, erfahren wir sowohl nach ihrer geschöpflichen wie nach ihrer Verfallenheitsseite hin nur durch ihre Konfrontierung mit dem Reich, während wir ohne diese Konfrontierung der Selbstzwecklichkeit der Welt verfallen und sie nicht mehr kritisch sehen können. Schon diese Art des Gegenübers von Welt und Reich zeigt, daß das Reich nicht einfach wie bei Ritschl der Träger eines unbedingten Gesetzes, sondern daß in ihm die Stufe des Gesetzes gerade überwunden ist. Es ist vielmehr „Ausdruck einer Geistesmacht, die vom Evangelium her in unserer Mitte Raum gewonnen hat". Es bezeugt und vermittelt uns in der jeweiligen Situation jene Geistesführung, die uns die konkret an uns gestellten Ansprüche erkennen und verwirklichen läßt. Gerade weil Wehrungs Ethik in d i e s e m Sinne eine „Situations"-Ethik sein will, ist sie gegen jede Kasuistik gesichert. Das gibt ihr den lebendigen Atem und die reiche Spannweite ihrer Problemstellungen. Man spürt ihr ab, daß sie auf der Höhe eines Gelehrtenlebens geschrieben wurde und daß eine reiche Fülle lebenslanger theologischer Reflexion und menschlicher Erfahrung in sie investiert ist. Sie ist ein ganz unschulmäßiges, auch im Aufbau von

aller Tradition abweichendes Buch. Gerade darum besitzt sie eine befruchtende und anregende Originalität.

Helmut Thielicke

Horst Schülke: Einführung in die christliche Ethik, Ernst-Reinhard-Verlag München/Basel, 1952, 123 pp.

Schülkes Schrift ist eine Einführung, sie verzichtet auf systematische Entfaltung des Stoffes in großem Stil. Verfasser zeigt in klarer und allgemein verständlicher Sprache Brennpunkte protestantischer Ethik auf. Hat man Schülkes Einführung gelesen, dann wird man vor die Problemfülle dieser theologischen Disziplin gestellt; man wird danach trachten, die Fragen, die hier nur kurz angedeutet werden können, weiter zu verfolgen, d. h., Schülkes Einführung hat ihren Sinn erfüllt.

G. H. Huntemann

Hans Rost: Die katholische Kirche, die Führerin der Menschheit, eine Kultursoziologie. Gangolf Rost Verlag, Augsburg 1949, 543 pp.

Rost gibt eine Apologie katholischer Weltanschauung. Dabei kommen ihm die Kenntnis einer weitverzweigten Literatur, die Zusammenstellung bedeutungsvollen und interessanten statistischen Materials sowie seine Klarheit des Stils zu Hilfe. Doch fragt es sich, ob das Buch, wie durch den Untertitel gefordert, eine Kultursoziologie ist. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß, was schon aus dem Wechsel im Stil zwischen leidenschaftlichem Bekennen und sachlicher Analyse hervorgeht, die Einheitlichkeit des Werkes durch die doppelte Zielsetzung, nämlich einmal eine Apologie katholischer Weltanschauung (s. Obertitel) und dann eine kultursoziologische Abhandlung zu schreiben, nicht auf dem Boden einer Grundkonzeption durchgehalten werden konnte. Der Verfasser läßt sich zu Äußerungen hinreißen, die in ihrer gefährlich generalisierenden Art und Weise entweder auf getrübte Sachkenntnis oder auf verengte Blickrichtung wegen eines starren Konfessionalismus deuten. Es heißt z. B. über das Deutschland Kaiser Wilhelms II.: „Es war das Zeitalter der Auflösung der Ehe ... es war das Zeitalter der leerwerdenden Wiegen und des weißen Todes, die Zeit der steigenden Ehescheidungen, die Zeit der Verbrennungsöfen und der Urnen anstelle des christlichen Kreuzes" (S. 97) ... „Der christliche Mantel um das Reich der Hohenzollern war fadenscheinig ... das Zeitalter Bismarcks war die Zeit des höchsten Atheismus" (S. 96). Die Protestanten und die Preußen sind an allem schuld, von der Reformation werden in aller Großzügigkeit geistige Linien zu Hitler gezogen. So einfach geht es nicht! — „Die Philosophie hat sich in allen Möglichkeiten erschöpft" (S. 191): Der große Aufschwung der europäischen Philosophie im 20. Jahrhundert, auf den J. Hessen in seiner „Philosophie des 20. Jahrhunderts" mit Recht hinweist, ist dem Verfasser völlig verschlossen. Die Existenzphilosophie als „maßlose Selbstquälerei" (S. 192) anzusprechen ist genau so maßlos und leichtfertig geurteilt wie wenn Kurt Hiller Heidegger einen „Clown des Nichts" und Jaspers einen „schlechten Küchenjungen aus der Gastwirtschaft des großen Hegel" nennt. — Man sollte, das fordert wissenschaftliche Arbeitsdisziplin, und der ist doch auch sicherlich die „Kultursoziologie" unterworfen, gerade da, wo der Ernst der Problemstellung es einfach fordert, mit solch leichtfertigen Urteilen zurückhaltend sein. — Man wird dieses Buch, das teilweise spannend geschrieben ist, mit viel Interesse, leider aber auch mit sehr viel Ärger lesen.

Georg H. Huntemann

Stephan Hirzel: Heimliche Kirche, Ketzerchronik aus den Tagen der Reformation. Verlag Friedrich Wittig, Hamburg 1951, 344 pp.

Unter der „heimlichen Kirche" versteht der Verf. die Täufer- und Spiritualen-Bewegung in Deutschland einschließlich der Schweiz und der Niederlande. Auf die Einleitung vom Jubeljahr 1500 an folgt die ausführliche Darstellung von Luthers Thesenanschlag bis zum Tode Karls V. und Menno Simons im Jahre 1559. Mit starkem Gerechtigkeitsstreben und in anschaulicher Darstellung werden die einzelnen Gruppen in ihren wechselnden Schicksalen verfolgt; dem Urteil des Verf. über ihre Vorzüge und Fehler

wird man meist zustimmen können, bei unbedeutenden Abweichungen, z. B. gegenüber seiner ironischen Haltung zu Kaspar Schwenckfeld. Besonders eingehend und mit verständnisvoller Sympathie sind behandelt: Hans Denk, die böhmisch-mährischen Brüder, Jakob Hutter und die Hutterer, Melchior Hofmann und Menno Simons. Das Kapitel über das tausendjährige Reich von Münster ist besonders eindrucksvoll. Fruchtbare Ausblicke ergeben sich auf die allgemeine Religionsgeschichte; beispielsweise: die Frömmigkeit des „gemeinen Mannes" ist im Mittelalter ganz aufs Auge eingestellt, die hohen Dome, die Kruzifixe und Heiligenbilder, die Monstranz, die Festlichkeit der Messe; mit der Reformation erwacht der Geist, der fromme Laie betritt das „Reich des Wortes", es kommt bis zum Bildersturm. Ein Ausblick bis zur Gegenwart schließt mit dem verdienten Dank für die Hilfe der Mennoniten von Nordamerika nach der Katastrophe von 1945. — Das Buch hat keine Anmerkungen und Quellenangaben, aber sowohl Auswahl der Zitate wie Darstellung beweisen die gründliche Kenntnis der Quellen selbst.

Wilhelm Herse

Hans Schär: Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte. (Studien aus dem C. G. Jung-Institut II), bei Rascher-Zürich 1950, 702 pp.

Dieses beachtliche Werk untersucht die Erlösung als „eine Erfahrung von befreiender oder fördernder Wirkung, die durch ein religiöses Erlebnis oder religiöses Bekenntnis vermittelt wird." Die Grenze zu nicht-religiösen Erlösungsproblemen ist dabei nicht einfach. Verfasser will „weder den Glauben verteidigen, noch den religiösen Menschen als einen Irrenden hinstellen". Die Anwendung der Psychologie auf die religiösen Gegenstände wird bei aller Fragwürdigkeit gewagt, da es um „Erlebnisformen" geht. Zunächst wird eine sehr dankenswerte Übersicht über die vorhandenen Erlösungslehren gegeben. Hier wird u. a. auch des chiliastischen Phaenomens gedacht, das im Marxismus steckt. Die Inhalte einzelner Sekten, bspw. der Christian science und der Anthroposophie werden sehr klar wiedergegeben. Es folgt eine Aufstellung der typischen Erlösungserlebnisse, die im einzelnen abgehandelt werden: 1) Verbindung mit der Gemeinschaft, 2) Lenkung der seelischen Energie, 3) innere Ordnung, 4) religiöse Weltanschauung des Gehäuses, 5) das „Ganz Andere", 6) Bekehrung, 7) Verengerung, 8) Erweiterung der Persönlichkeit (Mysterien), 9) Erlangung der Ganzheit (Individuation). Dem katholischen „Gehäuse" wird in der Theologie Barths das reformierte zur Seite gestellt; der Liberalismus des Neuprotestantismus sieht in der „Vernunft" ein entgegengesetztes „Gehäuse"; auch Wahnsysteme können zu Gehäusen werden; hier wäre vielleicht der Fall Strindberg anzuführen gewesen (vgl. Leibbrand, Hochland 1949).

Barths Begriff des „Ganz Anderen" wird vom Verf. modifiziert verwendet; es bedeutet „alle diejenigen Inhalte und Funktionen, die in der augenblicklich vom Menschen eingenommenen Haltung nicht berücksichtigt und verwirklicht sind". Es rückt also in die Schicht des „Es" oder „Kollektiv-Unbewußten" und wird daher psychologisch enttheologisiert.

Die Darstellung der antisexuellen Note des Christentums bedürfte vielleicht der Milderung durch die Arbeit Arnolds in den Beitr. z. Sexualforschung 1952. „Bekehrung" ist nicht notwendig, ihre Überwertung besonders beim Pietismus ist einseitig. Von besonderer theologischer Bedeutung wird der Abschnitt über die „Erweiterung" der Persönlichkeit, da der Psychologe hier die Offenbarung durch „lebendiges Geschehen" in ein bedeutsames Licht setzt; ist doch die hierher gehörende „Naturmystik" von jeher eine äußerst problematische Angelegenheit für jede Dogmatik gewesen; hier gerade droht dem „Gehäuse" stets die größte Gefahr. Bei Behandlung der Mystik selbst wünschte man sich ein Eingehen auf die Definition der experientia „sine medio"; auch die Häufung der mystischen Erlebnisse in dem so rationalen Frankreich ist erstaunlich. Die Behandlung der Anthroposophie sticht wohltuend von jener früherer Zeiten ab, die etwa wie Max Dessoir (Vom Jenseits der Seele) keinerlei Zugang zum Problem fand.

Das für den Theologen wohl anstößigste Kapitel ist das über Ganzheit aus Individuation. Gerade darum aber enthält es auch die meisten ernsten Anregungen. Ref. stimmt nicht darin mit Verf. überein, daß der Prozeß der Individuation vielleicht „ohne innere Beziehung zum religiösen Leben" sei. Hier darf auf den Begriff P. Lain-Entralgos von der Authentizität des christlichen Lebens in seiner personalen Unübertragbarkeit hingewiesen werden (Medicina y historia). Mit der Identität des Seelsorgers und Psychotherapeuten beschwört Verf. wohl doch zu Recht den iatromantischen Charakter der Psychotherapie, der von manchen modernen Autoren (v. Gebsattel) bestritten wird, obwohl er seit den Zeiten des Empedokles im Abendland stets mächtig geblieben ist, auch wenn man ein Extrem wie Ringseis ausklammert. Verf. streift auch das Phaenomen der „Synchronizität", das Jung erst neuerdings zu einem neuen Ansatz parapsychologischer Forschung gemacht hat. Hier wäre übrigens zu fragen, wie weit der „Unanimisme" Jules Romains' nicht eine Ahnung davon biete („La mort de quelqu'un"). Der Neuprotestantismus wird von der Aufklärung und der „theologia crucis" des jungen Luther bestimmt.

Im letzten Kapitel wird dem Berufstheologentum eine Philippica zugunsten einer beweglicheren seelsorgerischen Mensur gelesen, die gewiß mehr als polemisch ist und gerade dem geistigen Gegner zu denken geben sollte.

Werner Leibbrand

Theodor Steinbüchel: Der Zerfall des christlichen Ethos im 19. Jahrh., Verlag Josef Knecht, Carolus Druckerei, Frankfurt/Main 1951, 172 pp.

Die hier veröffentlichten 10 Vorlesungen des Tübinger katholischen Theologen geben einen vortrefflichen Einblick in die Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Man spürt in diesem stilistisch klaren Buch den Denker, der bei der umfassenden Weite des Horizontes, nie den Blick für sein spezielles Anliegen verliert. Es geht Steinbüchel um den Zerfall der christlichen Lebenshaltung im 19. Jahrhundert. Steinbüchel knüpft dabei an die Diagnosen Bernhard Groethuysens und Paul Hazards an und verfolgt von ihnen ausgehend die Verbürgerlichung des Christentums im 19. Jahrhundert. Steinbüchel kommt in seinem Ergebnis über M. Weber, E. Troeltsch, K. Jaspers, J. Huizinga und andere Kulturkritiker nicht wesentlich hinaus, aber als Theologe weiß er in besonderer Weise das Ergebnis von der theologischen und geistesgeschichtlichen Entwicklung des 19. Jahrhunderts her zu deuten. Der Prozeß der Verbürgerlichung christlichen Glaubens im 19. Jahrhundert wird zur akuten Gefahr des christlichen Weltverständnisses, indem „durch den modernen Verzicht auf Personalität und Freiheit des Menschen zugunsten einer völligen Versachlichung der Person, des Lebens, durch Kollektivierung und radikale Technisierung der Wirtschaft" mit dem christlichen Menschenbild endgültig gebrochen wird.

Die Ausführungen über Hegel (S. 74) und die Würdigung des protestantischen Liberalismus („die sogenannte liberale Theologie hat den totalen Zerfall der bürgerlichen Welt in Atheismus und leeren Positivismus verhindert, sie hat eine subjektive Frömmigkeit geweckt") sind wie die geschichtsphilosophische Einleitung besonders lesenswert. Das Buch endet beim Pietismus als Gegenströmung zur Aufklärung und ist somit ein Fragment geblieben. Der Tod hinderte den Gelehrten, seinen Plan auszuführen.

Georg H. Huntemann

Eiwind Berggrav: Der Staat und der Mensch, Claasen Verlag, vorm. Claasen & Goverts, Hamburg 1946, 319 pp.

Das Verhältnis des Christentums zum Staat ist durch die politische Entwicklung in Europa während der letzten 150 Jahre, besonders aber während der letzten 50 Jahre gerade zu einem brennenden Problem geworden. Eiwind Berggrav, der Bischof von Norwegen, hat als Theologe und Jurist das Format, dieses harte Problem anzugehen. Er sieht die Notwendigkeit einer Verpflichtung des Staates gegenüber einer objektiven Gesetzesordnung, die seine Willkür zügelt. Berggrav verweist auf Paulus, der, wenn er vom Gesetze spricht, das den

Heiden in ihr Gewissen eingeschrieben ist, unter dem Einfluß eines Milieus steht, in dem die Lehre der Stoiker und Senecas allgemein anerkannt war: „Das Gesetz ist von Gott und steht über allen Menschen." Mit Machiavellis „Il principe" beginnt im Jahre 1513 eine verhängnisvolle Entwicklung im Staatsdenken, indem durch Nichtachtung ewiger Ordnungen und Gesetze die bindungslose Macht um der Macht willen proklamiert wird. Im modernen totalitären Staat hat sich schließlich dieses Denken verwirklicht. Ihm steht die Demokratie gegenüber, sie geht nicht von einer utopistischen Konzeption aus, wenn sie die Voraussetzung macht, daß im Leben eines Volkes ein Gewissensprozeß vor sich geht, der auf lange Sicht die Lebensentwicklung des Volkes bestimmt. Die Kirche hat die Aufgabe (dieser Aufgabe kann sie auch gerecht werden, wenn sie nicht Staatskirche ist, durchgeführt am Beispiel der USA) den Menschen immer wieder auf die gewissensmäßige Bindung gegenüber den unwandelbaren Gesetzen Gottes hinzuweisen. Damit die evangelische Kirche diese ihre Aufgabe erfüllen kann, muß sie (das gilt besonders für das Luthertum) ihre Servilität aufgeben. *G. H. Huntemann*

Rudolf Grabs: Sinngebung des Lebens, Aus Geist und Gedankenwelt Albert Schweitzers. Richard Meiner Verlag, Hamburg 1950, 157 pp.

Die Tatsache, daß nicht nur in zahlreichen illustrierten Wochenzeitschriften häufig von Albert Schweitzer die Rede ist, sondern daß sogar ein Film über den großen Theologen, Philosophen und Arzt gedreht wurde, täuscht nicht darüber hinweg, daß, wenn auch jedermann den Namen Albert Schweitzer kennt, vom Gedankengut des großen Denkers in dieser Zeit nur sehr wenig zu spüren ist. Es ist deswegen nur zu begrüßen, wenn durch populäre Einführung aus berufener Hand breiteren Volkskreisen ein Weg in die Gedankenwelt Albert Schweitzers gebahnt wird. Man spürt bei der Lektüre des Buches, daß es dem Verfasser ein inneres Anliegen ist, in einer Zeit, die entweder durch Gleichgültigkeit in geistigen Dingen oder durch weltanschaulichen Radikalismus nicht zuletzt auch in der modernen Theologie und im modernen Kirchenleben gekennzeichnet ist, von der weitumspannenden Geistigkeit Albert Schweitzers zu zeugen. Die Frage, die man an dieses in einem flüssigen und lebendigen Stil geschriebene Buch zu richten hat: Wo spricht Schweitzer, wo spricht Grabs? Dem mit der Lebensphilosophie Albert Schweitzers nicht so sehr vertrauten Leser dürfte es manchmal schwerfallen zu unterscheiden, wo der Verfasser nur referiert und wo er seine eigene Meinung wiedergibt.

Georg H. Huntemann

Nazareno Padellaro: Pius XII., Athenäum-Verlag, Bonn 1952, 520 pp.

Es dürfte schon jetzt kein Zweifel darüber bestehen, daß Papst Pius XII. einer der bedeutendsten Päpste der Kirchengeschichte und gleichzeitig eine der markantesten Gestalten der Geschichte ist. Wer immer, ganz gleich welcher Konfessionszugehörigkeit, Pius XII. in Rom oder in seiner Sommerresidenz erlebte, wird tief beeindruckt sein von der Gestalt dieses Menschen. P. begnügt sich nun nicht mit einer simplen Lebensbeschreibung, er stellt den Werdegang des Eugenio Pacelli hinein in die Geschichte des römischen Katholizismus während der letzten 50 Jahre und rückt damit, wenn man den weltweiten Einfluß des Katholizismus auf alle Gebiete des öffentlichen Lebens in und außerhalb Europas bedenkt, diesen Mann in den Brennpunkt der Weltgeschichte. Verfolgt man in der fesselnden Darstellung P. den Werdegang Eugenio Pacellis von der Studentenzeit in Rom, in dem um die Jahrhundertwende noch der Einfluß des einst dort lehrenden Moleschott lebendig war und in dem mit lautem Jubel die Freigeister Giordano Bruno ein Denkmal setzten, von der Aufgabe als Nuntius im Deutschland des Weltkrieges und der Revolution, von der Zeit des Staatssekretärs bis zur Papstwahl im Jahre 1938, so erfährt man nicht nur die spannungsreiche Lebensgeschichte eines großen Mannes, sondern ein bedeutendes Stück Geistesgeschichte. Der Darstellungskunst P. ist es gelungen, das Leben des Papstes, der einmal als Nuntius vor Kaiser Wil-

helm II. und als Staatssekretär vor Präsident Roosevelt stand, in die Polarität moderner Geschichte zwischen Monarchie und Diktatur einzuordnen. Den Menschen und den Theologen Eugenio Pacelli darzustellen, mag die Aufgabe eines anderen Biographen sein, über den Kirchenführer ist hier alles gesagt.

Georg H. Huntemann

Paul Fleisch: Erlebte Kirchengeschichte, Heinrich Feesche - Verlag, Hannover 1952, 350 pp.

Die Autobiographie des jetzigen Priors von Loccum gibt einen ausgezeichneten Einblick in den Kampf einer lutherischen Landeskirche um ihre Selbstbehauptung gegenüber dem totalitären Staat. Fleisch, der selbst in führender Stelle an diesem Kampf beteiligt war, kann wirklich „erlebte Kirchengeschichte" darstellen, dabei enthüllt er Sachverhalte, die der großen Masse des Kirchenvolkes unbekannt sein dürften. Wenn die Darstellung durch ihre etwas zu breite Wiedergabe privater Geschehnisse, die nicht gerade jeden Leser interessieren dürften, und durch den manchmal etwas schwerfälligen Stil verliert, so ist das Buch, wenn auch die Einordnung des notwendig begrenzten Erlebnisstoffes in eine Gesamtschau der neueren Kirchengeschichte vermißt wird, ein wertvoller Beitrag zur protestantischen Kirchengeschichte im 20. Jahrhundert.

Georg H. Huntemann

Paul Tillich: In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden. Evangelisches Verlagswerk G. m. b. H., Stuttgart 1952, 204 pp.

Über Paul Tillichs Bedeutung für die theologische Situation des Protestantismus heute bedarf es keiner Worte. Paul Tillich gehört zu den wenigen Theologen, die nicht nur die Gabe haben, „die Zeituhr ticken zu hören", sondern die vor allem auf die der Gegenwart abgelauschten Fragen Antworten ernsthaft suchen und deshalb auch finden. Wenn man die 22 Predigten, die in diesem Buch gesammelt sind, liest, dann spürt man, mit welcher Leidenschaft Tillich sich der Behebung der geistigen Not unserer Zeit verpflichtet weiß. Da ist keine Predigt, in der er nicht mit dem dem Christentum entfremdeten Menschen ein Stück Weges geht. Aus diesem Grunde, aus diesem „Mitleiden" an der profanisierten Welt, erwächst dem Verfasser die Fähigkeit zu verstehen und damit die Möglichkeit, christliche Botschaft in dieser Zeit hören zu lassen. — Es überrascht nicht bei Tillich, wenn man in jeder einzelnen Predigt die geistige Weite des großen Theologen spürt; er wirkt auch deshalb so überzeugend und persönlich, weil er in ihnen fern von jeder dogmatischen Erstarrung und Enge ist. Es kann nur gewünscht werden, daß diese Predigten die ihnen zukommende Verbreitung finden.

G. H. Huntemann

Geistesgeschichte

Walther Rehm: Orpheus. Der Dichter und die Toten. Selbstdeutung und Totenkult bei Novalis, Hölderlin u. Rilke, L. Schwan Verlag Düsseldorf, 704 pp.

Walther Rehm: Griechentum und Goethezeit. Geschichte eines Glaubens, Leo Lehnen Verlag GmbH. München, 3. Aufl. 428 pp mit 6 Bildtafeln.

Walther Rehm: Götterstille und Göttertrauer. Aufsätze zur deutsch-antiken Begegnung. Leo Lehnen Verlag GmbH. München, 368 pp.

Orpheus, das Symbol der Macht über die unbelebte Natur und über den Tod, wandert aus der Dichtung der Griechen in die der Römer und die des europäischen Mittelalters. Calderon, Klopstock, Herder und Goethe setzen sich mit Orpheus auseinander, und mit Schütz, Gluck und Offenbach bemächtigt er sich der Musik. Aber erst mit Novalis, Hölderlin und Rilke brechen Zauber und Tiefe des Orpheus-Symbols, das in den nachchristlichen Jahrhunderten nur noch in schwachen Allegorien wirkte, zu einer neuen, seelisch-geistigen Wirklichkeit durch. Sie alle steigen wie Orpheus zu den Toten hinab, um mit geheimnisvollen Kräften beflügelt Geheimnisvolles zu wirken, wie Orpheus flehen sie um die Geliebte und beschwören die chaotischen Gewalten der Natur. An diesen drei Dichtern zeigt sich besonders eindringlich der „Wechselbezug von Dichtungsdeutung und Totenkult, von Selbstauffassung des Dichters und dichterischem Totengedächtnis". Und nach des Verfassers treffender Ansicht muß Rilke (auf den dann auch

300 Seiten des Buches entfallen) geradezu als Neuschöpfer des Orpheus-Symbols betrachtet werden, der neben dem Zauber und Geheimnis der unsichtbaren und erlebenden Realität gleichermaßen die der Trauer und des Schmerzes kannte und Natur und Kunst zu einer „mythischen Metapher" erhob.

Rehms Buch muß als moderne Geschichte des Orpheus-Symbols angesehen werden, die an Bruno Snells Arbeiten anknüpft und durch Walter Muschg inzwischen lehrreich fortgeführt wurde. Rehm breitet einen umfangreichen Stoff, Lyrik, Prosa und Interpretation, vor dem Leser in modernem Wortstil aus, der über die Orpheus-Sagen und -symbole hinaus zur allgemeinen Frage nach der Selbstdeutung und dem Totenkult wird. Und verrät der Text, daß es letztlich doch schwer ist, diese drei Dichter in die gleiche orphische Gemeinschaft zu systematisieren, so ist die hier neu aufgedeckte Tatsache, daß mit Novalis, Hölderlin und Rilke die Dichtung unter dem Symbol des Orpheus mit besonderer Dominanz sich selbst zum Thema und Problem wird, doch ein Symptom, das aufhorchen lassen sollte.

Das nun schon in dritter Auflage vorliegende Werk „Griechentum und Goethezeit" ist seit der ersten Auflage von 1928 durch manche Feuerproben und Kürzungen gegangen, die dem Ganzen, der Klarheit und Wesentlichkeit, sehr zugute gekommen sind. Winckelmann, Herder, Goethe, Schiller, Humboldt und Hölderlin, die Genie-Zeit, die christliche Interpretation der Antike und die Leidenschaften und Gefahren der Gräkomanie mit Schlegel, das gesamte Phänomen der gegensätzlichen Klassik und Romantik wird hier von Rehm einer einfühlungstiefen Deutung unterworfen. Die stete Sehnsucht des deutschen Geistes nach dem Griechentum, die selbstvergessene Bindung des deutschen Menschen an Fernes, Hohes ,der Wirklichkeit Entrücktes und schließlich die unerschlossene Fremde des Raumes für die Klassik, in dem der griechische Geist selber Gestalt gewann, setzen die Antike stets neuen Bewertungen aus. Diese sind daher für ein adäquates Verständnis der griechisch-deutschen Begegnung der Ausgangspunkt schlechthin. Rehm schreibt hier eine feinsinnige Geschichte des deutschen Griechenglaubens, aber er bezieht vor allem die Landschaft mit ein, um diese Sehnsuchtswelt von ihrem Ursprung her zu beleuchten. Dadurch wird das weltanschaulich in die Weite wirkende Bild der Antike von der geschichtlichen Tat Winckelmanns bis zur Zerstörung des deutschen Griechen-Mythus durch den Staat und Staatsmythus ganzheitlich so umrissen, daß dem Leser vor allem die Unterschiede der einzelnen Auffassungen vor Augen geführt werden. Neben dieser historischen Aufgabe liefert das Werk einen wichtigen Beitrag zur Erneuerung des gerade in unserer Zeit allmählich immer mehr verblassenden Griechenbildes.

Was hier leidenschaftlich und verheißungsvoll den Grundton bildet, führt Rehm in den Aufsätzen zur deutsch-antiken Begegnung „Götterstille und Göttertrauer" über Barockheroismus, Schiller, Winckelmann und Lessing, Bachofen und Viktor Hehn u. a. fort. Das Buch ist vom Verfasser als Ergänzung seines bisherigen Hauptwerkes „Griechentum und Goethezeit" verfaßt, es ist sehr klar und wesentlich gedacht und anregend geschrieben. *Herbert Gottschalk*

Wladimir Solowjew: Erkenntnislehre, Ästhetik, Philosophie der Liebe. (Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Herausgegeben von Wladimir Szylkarski unter Mitwirkung von Reinhard Lauth, Nikolai Lossky, Ludolf Müller, Wsewolod Setschkareff und Johannes Strauch. Siebenter Band). Erich Wewel Verlag. Freiburg im Breisgau 1953, 449 pp.

Eine legitime Übersetzung der Werke von Wladimir Solowjew war bisher ein unerfüllter Wunsch all derer, die sich mit diesem bedeutenden russischen Philosophen beschäftigen wollten. Wladimir Szylkarski, der zu den bekanntesten und wohl auch berufensten Solowjew-Kennern gehört, hat in Zusammenarbeit mit anderen Gelehrten uns endlich eine Solowjewausgabe geschenkt, deren siebenter Band hier vorliegt. In diesem Bande werden uns nicht sogleich die tiefsten Gedanken

dieses großen Russen vorgeführt, wie seine Darstellungen über das Gottmenschentum, oder die Rechtfertigung des Guten, sondern Szylkarski beginnt mit den Aufsätzen über die theoretische Philosophie, deren Themen in den beiden folgenden Abschnitten: Schönheit als Offenbarung der All-Einheit und der Sinn der Geschlechtsliebe, vor allem aber in: Das Lebensdrama Platons weiter entfaltet werden. Sie kreisen alle um das Hauptanliegen Solowjews: durch die Metamorphose des Irdischen, Natürlichen und Sinnlichen das Reich des Gottmenschen aufzurichten. So schreibt er in den kleinen Schriften zur Ästhetik und zur Philosophie der Liebe über den, für diese Gedanken besonders fruchtbaren Dichter Tjuttschew: „Der durchsichtige, durchgeistigte Charakter der Poesie Tjuttschewschen steht damit (mit dem dämonisch-chaotischen Untergrund der äußeren Natur nämlich, der Rez.) nicht im Widerspruch. Ganz im Gegenteil, je heller und durchgeistigter die poetische Schöpfung war, um so tiefer und voller wurde es empfunden und erlebt, jenes Dunkle, Nicht-Geistige, das nach Verklärung und Durchgeistigung verlangt" (S. 365). Daß aber dieser Weg zum Gottmenschentum nicht durch den billigen Tiefsinn einer Pseudomystik bei Solowjew geht, wie uns die bisherige deutsche Übersetzung lehren wollte, sondern über den Dornenweg des Denkens, zeigen eben die ersten drei Aufsätze über die Theoretische Philosophie. Szylkarskis Nachwort wird alle Solowjew-Enthusiasten belehren, sich den Zugang zu ihm etwas schwerer zu machen, als sie es bisher vielleicht taten!

Man wird jetzt weder eine Würdigung des Gesamtwerkes Solowjews geben, noch sich in Einzelheiten dieses Bandes einlassen können. Dazu wird Gelegenheit sein, wenn alle acht Bände in der vom Verlage ihrem Gegenstande entsprechenden würdigen Ausstattung vorliegen werden. Jedenfalls ist uns schon mit diesem einen Bande eine Übersetzung geschenkt worden, der man mit jeder Zeile nicht nur die intime Kenntnis der russischen und deutschen Sprache, nicht nur die Beherrschung der speziellen und allgemeinen Probleme Solowjews, sondern auch die hohe sittliche Verantwortung der Übersetzungstätigkeit überhaupt anmerkt. Vielleicht werden die Leser, die der russischen Sprache mächtig sind, wünschen, an gewissen Stellen noch mehr Originaltexte lesen zu können, als es Szylkarski in dankenswerter Weise schon getan hat. Der erste Band (Kritik der abstrakten Prinzipien, Vorlesungen über das Gottmenschentum) wird uns gewiß eine Biographie Solowjews und eine so notwendige Einleitung in sein Schaffen schenken. Dann wird der Weg frei sein, auch für deutsche Theologen und Philosophen, Geistesgeschichtler und Gebildete überhaupt, sich ein eigenes Urteil auf Grund legitimer Übersetzungen über ihn zu bilden. Auch die kritische Beurteilung der neueren sog. russischen Religionsphilosophie, deren spekulative Prinzipien ohne Solowjew nicht denkbar sind, wird dann endlich den engen Rahmen einiger Spezialisten auf diesem Gebiet sprengen und es einer breiteren Allgemeinheit zugänglich machen. Mit den besten — und oft auch wohl ungeduldigen — Wünschen werden alle an dieser hervorragenden Leistung und Aufgabe Interessierten den Herausgeber und seine Mithelfer auf dem Wege ihrer schwierigen aber dankbaren Arbeit begleiten.

Konrad Onasch

Wege einer Freundschaft. Briefwechsel Peter Wust — Marianne Weber 1927—1939, ed. Walter Theodor Cleve, F. H. Kerle Verlag Heidelberg, 1951, 278 pp.

Peter Wust und Marianne Weber begegneten sich erstmals im Herbst 1927 aus Anlaß einer Tagung des „Internationalen Kulturbundes" im Hause Weber in Heidelberg. Peter Wust — als frommer Katholik gefestigt in der Welt seines Glaubens, Marianne Weber als Protestantin, mütterliche und diesseitige Frau in der Lebensbejahung eines Goetheschen Menschen: beide finden in der Sorge um den Menschen unserer Epoche den Weg zueinander. Marianne Weber machte sich einen Namen durch die Herausgabe der Werke ihres Gatten, des Nationalökonomen, Soziologen und Philosophen Max Weber und als Verfasserin seiner Biographie. In vielen Vorträgen trat sie ein für die Festigung der sozialen Stel-

lung der Frau und wurde zur Führerin des Bundes deutscher Frauenvereine nach dem ersten Weltkrieg. Ihre geistige und weltanschauliche Haltung folgt im Prinzip den Gedanken ihres Gatten von der „entzauberten Welt".

In den vorliegenden Briefen äußert sich die Ehrfurcht vor dem so anders gearteten Du und eine reine und tiefe Menschlichkeit. Den Hintergrund dieses Gedankenaustausches bildet die nervenzerreißende Krise des Zeitenumbruchs nach dem ersten Weltkrieg. Die aus den Briefen sprechende Sorge um die Menschheit ist auch heute noch genau so aktuell geblieben.

In seiner „Dialektik des Geistes" (1928) sieht Peter Wust den Menschen als Spannungsbogen zwischen der unpersönlichen Natur und dem Geist der Gottheit. In Gott allein liegen Vollendung und der Friede des Geistes. Der Verstand hält den Menschen immer zwischen den beiden Polen Natur und Gott. Aus seiner Mittelstellung ergibt sich die dauernde Unruhe und das nie endenwollende Schwanken. Diese dialektische Bewegung äußert sich nur in der Einzelperson. Sie ist allein Träger des geistigen Lebens. Es wäre daher falsch, von einem kollektiven Geist zu sprechen. Nur in der Verbundenheit der Seelen liegt der Berührungspunkt zwischen Mensch und Mensch. Und der vorliegende Briefwechsel ist solch ein Dokument seelischer Verbundenheit. Wusts Bild von der Stellung des Menschen ist eine Konsequenz aus der Nurdiesseitigkeit vergangener Tage, deren „funktionale", an den Naturwissenschaften orientierte Denkweise immer weiter von der Substanz hinwegführte. Eine Erneuerung der Metaphysik nicht aus dem Geiste Kants, sondern aus dem Geiste Goethes ist sein Anliegen. Trotz aller Kritik an der Zeit und aller Schicksalsschläge war er doch beseelt von einem Seinsoptimismus, der niemals bereit war aufzugeben. Seine geistigen Anliegen und Pläne, seine seelischen Bedrängnisse und Freuden offenbarte er Marianne Weber in der Hoffnung und Gewißheit, sie würde ihn in ihrer mütterlich-menschlichen und klugen Art als einzige verstehen. Dem innerlich einsamen und unter den Menschen heimatlosen Grübler war sie Freundin und Mutter zugleich. So verschiedenartig die beiden Menschen in allen Lebensbereichen waren, so verstanden sie einander doch in ihrer humanen, vornehmen Gesinnung. Es liegt deshalb viel Vorbildhaftes und Tröstliches in ihrem gemeinsamen Briefwechsel.

Herbert Gottschalk

Richard Thieberger: Der Begriff der Zeit bei Thomas Mann. Verlag für Kunst und Wissenschaft, Baden-Baden, 1952, 102 pp.

Das Buch untersucht die Zeitproblematik bei Thomas Mann in ihrer folgerechten Entwicklung, die vom „Zauberberg" zum „Joseph" hinüberführt; es bedeutet aber über die Behandlung dieses für die Literaturgeschichte sehr wichtigen Zusammenhangs hinaus einen bedeutsamen Beitrag für das philosophische Verständnis der menschlichen Zeitlichkeit überhaupt, und zwar grade an einer Stelle, die über die Einseitigkeit der existenzphilosophischen Zeitauffassung hinauszuführen verspricht. Daß der „Zauberberg" weniger der Roman eines bestimmten einzelnen Menschen als vielmehr der Roman der Zeit überhaupt, „und zwar in jenem besonderen Sinn eines die Zeit selbst erzählenden Romans" (S. 55), das hat der Dichter selber ausdrücklich hervorgehoben. An dieser Stelle setzt darum auch die vorliegende Darstellung ein. Und zwar behandelt, nach einer kurzen Einleitung über „das Verhältnis des epischen Dichters zur Zeit" allgemein, ein erstes Kapitel die sehr mannigfaltigen Aspekte der Zeit, die im „Zauberberg" auseinandergelegt werden. Es unterscheidet zwischen der meßbaren „Uhrzeit" und der „Gefühlszeit" als der wesensmäßig unmeßbaren, vom einzelnen Menschen je verschieden erlebten „Individualzeit" und geht im einzelnen den sehr verschiedenartigen Formen dieser „Gefühlszeit" nach, ihren Unterschieden zwischen den einzelnen Menschen wie auch ihren Unterschieden innerhalb desselben individuellen Lebenszusammenhangs, ihrer Schrumpfung und Dehnung, ihrer „Verjüngung" durch Reisen und Musik u. dergl. Insbesondere ist es die Unterscheidung zwischen der „Ebenenzeit" der gewöhnlichen, gesunden und ihren Geschäften nachgehenden Men-

schen und der „Berghofzeit" der durch ihre Krankheit aus dem normalen Leben herausgeworfenen und zur Untätigkeit gezwungenen Menschen. Dabei kann diese letztere noch wiederum sehr verschiedenartig erlebt werden, d. h. (da sie selber nichts jenseits des Erlebnisses Liegendes sein kann) sehr verschiedenartig s e i n. Sie ist zunächst die Zeit des untätigen Wartens, in der jeder Maßstab schwindet, der „durch Leere zerdehnten Gegenwart" (S. 45). Der Verfasser spricht, ein vom Dichter gebrauchtes Bild aufnehmend, von der „Ewigkeitssuppe". Damit ist zunächst ganz bildhaft gemeint, daß von Mittag zu Mittag jeder Unterschied schwindet und man von Tag zu Tag immer dieselbe Suppe herunterlöffelt. Aber damit ist zugleich allgemeiner gemeint, daß die Zeit selber ihre innere Gliederung verliert und so zur strukturlosen, breiigen Ewigkeit wird. Der Verfasser zitiert aus dem Roman: „Die Zeitformen verschwinden dir, . . . und was sich als wahre Form des Seins dir enthüllt, ist eine ausdehnungslose Gegenwart, in welcher man dir ewig die Suppe bringt", und er fährt, dies Bild begrifflich zuspitzend, fort: „Halten wir das Bild fest: die Ewigkeitssuppe als Symbol für die aus Gleichförmigkeit zeitlos gewordene Gegenwart" (S. 39). Es ist die „bis zur Ausdehnungslosigkeit zerdehnte Gegenwart" (S. 41). „‚Der ewig eintönige Rhythmus des Zeitablaufs' wird zur ‚stehenden Ewigkeit' selbst" (S. 46). Mit dem erlöschenden Zeitbewußtsein erstirbt schließlich das Lebensgefühl selbst, und es entsteht die Frage, wie aus dieser Nichtigkeit herauszukommen und wieder zu einem erfüllten Leben zu gelangen ist. Der Weg scheint einfach: „Der Weg zum Leben, das ist der Weg zur positiven, ausgenützten, d. h. nutzbar gemachten Zeit" (S. 61). Und das ist zunächst der Weg zur „Ebene", in der man handelnd und betriebsam die Zeit zu nutzen versteht. Aber bei näherer Betrachtung gibt es noch einen andern, und zwar tiefer führenden Weg: Wer die ermüdenden Erfahrungen der „Ewigkeitssuppe" wirklich durchzuhalten versteht, dem erschließt sich eine ganz neue, der Ebene unendlich überlegene Erfahrung der Zeit, nämlich der „Ewigkeitsaugenblick der Erfüllung, (S. 45) (ob es der „Faustische" ist, wie es im Text heißt, ist freilich noch eine andere Frage): es ist die Erfahrung vom ewigen Kreislauf der Zeit, dem Kreislauf der Sterne vergleichbar. „Alles wird zum ewigen Kreis; das Auge ist nun für die Unendlichkeit in Raum und Zeit geöffnet. Alle unsere kleinen und kleinlichen Ziele im Endlichen versinken ins Leere. Jeder Fortschritt ist eitel" (S. 47), an seine Stelle tritt die „ewige Wiederkehr". Aber in diesem Augenblick der Entwicklung wird der Held durch das hereinbrechende Schicksal, den Kriegsausbruch, in die Ebene zurückgerufen. Ist es der „erlösende Donnerschlag"? ist es der Sturz in die „Hölle"? mit dieser Frage endet das Kapitel.

Das folgende kurze Kapitel vertieft diese Einsichten im Licht der Bergsonschen Zeitphilosophie. Der Unterschied zwischen dem temps homogène und der durée hétérogène ist nicht nur der Unterschied zwischen Uhrzeit und Erlebniszeit, sondern zugleich ein Unterschied innerhalb der Erlebniszeit selber, und zwar als Erleben des raumhaft angeglichenen Oberflächen-Ich und des zeitbezogenen Tiefen-Ich, ein Unterschied, der wiederum mit dem Freudschen Unterschied zwischen Ich und Es in nahe Beziehung gebracht werden kann (und das um so eher, als sich Thomas Mann ja in einer Arbeit des Jahres 1936 weitgehend zu Freud bekannt hat). In diesem Sinn kann dann auch von Bergson her die (durch den Proustschen Romantitel bekannt gewordene, aber mit dessen Auffassungen nicht unmittelbar gleichzusetzende) Aufgabe entstehen, die „verlorene Zeit" wiederzufinden. So erscheint die Zeiterfahrung des Berghofs als der wahre „Weg nach innen", der aus den Zerstreuungen und der Betriebsamkeit des Alltagsdaseins in die verloren gegangene Tiefe eines ursprünglichen und echten Lebens zurückführt. Freilich ergibt sich dabei ein ganzes Knäuel schwieriger Fragen: daß es gerade der krankhafte Zustand ist, der in die wahre Tiefe zurückführt, daß darüber hinaus die menschenunwürdige Entartung der „Ewigkeitssuppe" und die tiefsten Seinserfahrungen der „ewigen Gegenwart" so nahe

beieinanderliegen, daß sie oft mit denselben Worten beschrieben werden müssen, daß darüber hinaus die Rückkehr in die „Ebene" als die Rückkehr ins Leben überhaupt erscheint, und zwar nicht nur im Sinne des Handelns und der Geschäftigkeit, sondern zugleich im Sinne der Geschichte und des Schicksals. Das legt die Vermutung nahe, daß diese tiefere Seinserfahrung, die hier von den besonderen Umständen der Krankheit her zugänglich geworden ist, doch noch nicht angemessen in ihrem wahren Wesen erfaßt ist, so wie überhaupt die psychologisierende Ebene des Romans noch nicht die der Frage voll entsprechende ist.

An dieser Stelle setzt, entscheidend weiterführend, dann der „Joseph" ein, dem das nächste große Kapitel gewidmet ist. An die Stelle der psychologischen Ebene tritt hier die metaphysische, und das in der Krankheit noch unvollkommen Durchgespürte enthüllt sich als der mythische Urzustand des Menschen, der im „Brunnenschlund" der Vergangenheit sichtbar wird, der aber zugleich — denn „Zeitentiefe" ist nicht gleich „Vergangenheitstiefe" — den wahren Grund auch des gegenwärtigen Daseins bildet. Vier Elemente hebt der Verfasser aus der Mannschen Darstellung heraus: Mythos, ewige Wiederkehr, Rollenspiel und Fest. An die Stelle des geschichtlichen „Fortschritts" tritt die „ewige Wiederkehr", aber nicht als äußere Wiederholung, sondern als immer neue Abwandlung immer gleicher Elemente (ähnlich wie Schelling es von der „vorgeschichtlichen Zeit" beschrieben hat). Thomas Mann sagt selber: „Wiederkehr ist Abwandlung, und wie im Guckrohr ein immer gleicher Bestand an farbigen Splittern in immer wechselnden Schauordnungen fällt, so bringt das spielende Leben aus dem Selben und Gleichen das immer Neue hervor" (S. 92). Das Handeln in einer solchen Welt wird zu einem „Rollenspiel", das die von einem früheren Menschen schon einmal gelebte Möglichkeit, sie abwandelnd, zugleich gegenwärtig wiederholt, es wird in einer solchen Identifizierung von Früherem und Gegenwärtigem zur „Zelebration eines Ritus", und „wo der Zelebrierende sich dessen bewußt wird, wird das Leben zum Fest" (S. 95). So mündet die Frage nach den tieferen Gründen der Zeitlichkeit notwendig beim Fest, und wieder geht der Verfasser von Thomas Manns eigenen Worten aus, legt also nichts willkürlich in diesen hinein, sondern hebt nur heraus, was in ihm ausdrücklich enthalten ist, wenn er schreibt: „Des Geheimnisses Feierkleid ist das Fest, das wiederkehrende, das die Zeitfälle überspannt und das Gewesene und Zukünftige seiend macht für die Sinne des Volkes" (S. 88). Das Fest ist so die „Manifestation der Wiederkehr" (S. 94), es ist „die Aufhebung der Zeit, wobei natürlich unter Zeit Bergsons temps homogène, die meßbare Zeit zu verstehen ist" (S. 95). Auf diesem Weg wird dann „der Weg frei zu unserm bessern Ich, das in der Tiefe unserer Seele schlummerte" (S. 95). Wiederum erheben sich Fragen über Fragen, denn das Wesen des Festes, seiner Zeit- und überhaupt seiner Bewußtseinsform konnte hier nur mit wenigen Zügen angerührt werden; und darum führt der Weg von dem hier am Vorbild der Dichtung sichtbar Gewordenen notwendig weiter zu einer genaueren philosophischen Erhellung des Festes und seiner anthropologischen Bedeutung, wobei zugleich das Verhältnis der mythischen Zeit zur Geschichte einer Klärung bedarf. Die Wichtigkeit einer solchen „Philosophie des Festes" sichtbar gemacht zu haben, darin liegt, vom Philosophischen her gesehen, die anregende Kraft der vorliegenden Darstellung.

Otto Friedrich Bollnow

Justus Streller: Zur Freiheit verurteilt, ein Grundriß der Philosophie Jean Paul Sartres, Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1952, 118 pp.

Justus Streller, der unlängst Sartres philosophisches Hauptwerk „L' être et le néant" ins Deutsche übersetzte, möchte mit seinem Grundriß der Philosophie Sartres auch breiteren Kreisen von Gebildeten eine Einführung in die Philosophie dieses modernen Denkers geben. Er beschränkt sich dabei ausschließlich auf Sartres ebengenanntes philosophisches Hauptwerk. Streller verschafft dem Leser zweifellos einen guten Überblick über die verschiede-

nen Aufgabengebiete dieses Buches, ob es ihm aber gelungen ist, Sartres philosophisches Hauptanliegen klar herauszustellen, ist fraglich. Die 88 Kapitel, die in Form von Kurzreferaten in Sartres Gedankengänge einführen wollen, stehen zu diskontinuierlich nebeneinander und lassen nur zu oft den Blick auf das Ganze, auf den Ansatzpunkt Sartre'schen Philosophierens vermissen. Die Ausführungen über das „An sich" und „Für sich" (beide Begriffe machen den Archimedischen Punkt allen Philosophierens in „L' être et le néant" aus) sind nicht scharf und verständlich genug, man wird sie erst verstehen, wenn man Sartre selber gelesen hat. Streller klebt auch zu sehr am Text des zu referierenden Werkes, ihm gelingt nicht die souveräne Gestaltung des Stoffes, die Pointierung zur Mitte unter Fortlassung des Unwesentlichen. Man vermißt ferner die Bezugnahme auf den philosophischen Traditionsstoff. Wäre es nicht angebracht gewesen, die Eigenart Sartre'schen Denkens von der traditionellen Philosophie abzuheben und von hier aus eine „Einführung" zu versuchen? Wenn man über „An sich" und „Für sich" schreibt, dann drängt es sich einfach auf, den Ausgangspunkt und die Entwicklung dieser Termini im deutschen Idealismus aufzuzeigen, um dann umso besser in die Sonderstellung der Sartre'schen Begriffsführung einzuführen (beispielhaft für eine solche Einführung dürfte der Abschnitt über Sartre in Leo Gabriels „Existenzphilosophie" sein). Ob man bei einer Einführung in die Sartre'sche Philosophie sich nur auf das Hauptwerk unter Außerachtlassung sämtlicher anderer Werke stützen darf, ist fraglich. Diese Nachteile dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Buch einige ausgezeichnete Kapitel (Liebe, Masochismus, Sadismus) enthält. Im Ganzen ist das Büchlein mehr ein Kompendium (allerdings dann nur des Hauptwerkes) als eine Einführung in die Philosophie Sartres.

Georg H. Huntemann

Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie. Jg. I, H 2. Festgabe für Victor E. Freiherrn von Gebsattel zu seinem 70. Geburtstage am 4. Februar 1953. Echter Verlag, Würzburg 1953, S. 133—252.

Igor Caruso widmet dem Jubilar der anthropologischen psychotherapeutischen Analytik persönliche Worte, die zugleich die Forschungsrichtung angehen. v. G's Anliegen ist der Durchbruch von der Psychoanalyse zur existentiellen Analytik. In diesem Anliegen vollzieht sich zugleich die historische Entwicklung. Die Dogmatik Freuds ist zeitverhaftet, sie ist biologisch-hermeneutisch konstituiert; die Gegenwart ist daseinsinteressiert, existenzialistisch; so erklärt sich v. G's Aufgabe des Todestriebes zugunsten der existenziellen Depersonalisation als Sehnsucht der Selbstentthronung der Person. Todestrieb hingegen ist nur „biologischer Mythos". Ebenso wird das Moment der Sucht gesehen; es fließt aus dem Leere-Begriff des Daseins und schließlich erfährt auch die Todesangst eine neue Deutung: „. .der immanente Tod, den wir normalerweise erleben, geht hinter uns, er wächst in dem Maße, als unser Leben sich entfaltet". So ergibt sich das Einswerden mit dem Tode als einer immanenten Werdenskategorie. v. G., so weiß es Ref. durch teilweise gemeinsamen Lebensgang mit dem Jubilar, kam von Freud, transzendiert ihn mit Kierkegaard und Heidegger, verfiel jedoch nicht existenzieller Nichtung, sondern mühte sich ähnlich L. Binswanger um das „Mensch- zu Menschsein können". So vollzog sich der Weg von den Jahren der „Moral in Gegensätzen" über die Psychoanalyse bis zur Sichtung möglicher Anthropologie; Psychotherapie als Praxis wird ihm nur Zwischenstation zum Verständnis des Menschen schlechthin.

Die „schenkende Tugend" der Festschrift-Mitarbeiter umspielt dieses Grundthema in Variationen. Erwin Straus, einstiger Weggenosse bis zum Dritten Reich in Berlin, untersucht den Menschen als fragendes Wesen; Str. entdeckt im Kinderfragen Bezüge zu den „universalia in re"; seine Untersuchung der Orientierung auf der Landkarte ließe noch manche offene Frage zu, so etwa die Deutung der mittelalterlichen Portolan- und Sallustkarten, wie sie L. Bagrew neustens beschrieb.

V. Stockert betont in einem Aufsatz über den enthemmten Menschen die Absage an Entwicklungsglauben und Positivismus zugunsten der Daseinsanalyse. Butendijk rettet gewissermaßen in einer Quasi-Apotheose des Kitsches die Sinnstruktur des gang und gäbe Heiligenbildes analog zum Puppenerlebnis des Kindes. Giese bringt einen beachtlichen kurzen Beitrag zur homosexuellen Dauerbeziehung, die somit zum heuristischen Modell der männlichen Existenzform überhaupt wird. Matussek analysiert nebst literarhistorischem Überblick einen Fall von Glücksspiel. Die österreichischen Vertreter Caruso, Daim und Frankl komprimieren in Sonderthemen ihren bekannten Standort. Ibor (Madrid) untersucht Freuds erste Krankengeschichte von 1889. R. Kuhn betont in einem daseinsanalytischen Versuch die Wichtigkeit existenzieller Einsichten für die Psychotherapie.

Werner Leibbrand

BIBLIOGRAPHIE ARNOLD GEHLEN

A. *Selbständige Veröffentlichungen*

1) Zur Theorie der Setzung und des setzungshaften Wissens bei Driesch. Leipzig 1927. 72 S.
2) Wirklicher und unwirklicher Geist. Leipzig 1931. 232 S.
3) Idealismus und Existentialphilosophie. Leipzig 1933. 23 S.
4) Theorie der Willensfreiheit. Berlin 1933. 166 S.
5) Der Staat und die Philosophie. Leipzig 1935. 27 S.
6) Deutschtum und Christentum bei Fichte. Leipzig 1935. 78 S.
7) Der Mensch, seine Natur und s. Stellung in der Welt. Berlin 1940. 471 S. dasselbe, vierte Auflage, Bonn 1950. 444 S.
8) Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft. Tübingen 1949. 45 S.

B. *Aufsätze und Abhandlungen*

9) Rede über Hofmannsthal. Leipzig 1925 (Privatdruck). 13 S.
10) Reflexionen über Gewohnheit, Leipzig 1927, Festschrift Hans Driesch II. 20 S.
11) Jaspers' Philosophie. Bl. f. dt. Philos. VI/1932. S. 366—372.
12) Wirklichkeitsbegriff des Idealismus. Ebenda VII/1933. S. 379—391.
13) Die Struktur der Tragödie, Neue Psych. Studien XII. S. 47—58.
14) Bericht über neue Leibniz-Forschungen. Bl. f. dt. Philos. IX/1935. (S. 313 bis 321).
15) Der Idealismus und die Lehre v. menschlichen Handeln. Ztsch. f. dt. Kulturphilos. I/3, 1935. S. 263—292.
16) Vom Wesen der Erfahrung. Bl. f. dt. Philos. X, 1936. S 207—224.
17) Descartes im Urteil Schellings. Travaux du IX. Congres Intern. de Philosophie III, S. 70—74. 1937.
18) Die Bedeutung Descartes' für eine Geschichte des Bewußtseins. Archiv f. Rechts- u. Sozialphilos. XXX/4. 1937. S. 37—47.
19) Zur gegenwärtigen amerikanischen Philosophie. Bl. f. dt. Philos. XII, 1938. S. 94—103.
20) Rede über Fichte. Ztsch. f. d. ges. Staatswiss. 1938. S. 209—218.
21) Die Resultate Schopenhauers. Gedächtnisschr. f. A. S. Berlin 1938.
22) Das Problem d. Sprachursprungs. Forschg. u. Fortschr. S. 96—118. 14. Jahrgang 1938.
23) Über Kants Persönlichkeit. Königsberger Festschrift 1938. S. 45—51.
24) Vilfredo Pareto und seine „neue Wissenschaft". Bl. f. dt. Philos. XV, 1941. S. 1—45.
25) Der Begriff der Umwelt in der Anthropologie. Forschg. u. Fortschr. 17. Jahrgang 1941.
26) Anlage, Vererbung u. Erziehung. Int. Ztschr. f. Erz. 1941. S. 1—11.

27) Napoleon Bonaparte, ein Porträt von Fürst Metternich. Wehrpsych. Mitt. 1942 S. 6—15. (Übers. aus d. Franz. Original).
28) The Concept of Environment in Anthropology (Übers. v. 25). Research and Progress VII, 1942. S. 3—10.
29) Quantenmechanik u. Philosophie. Briefwechsel m. C. F. v. Weizsäcker. Die Tatwelt. 18/2. 1942. S. 105—109.
30. Zur Systematik der Anthropologie. Aus: Systemat. Philosophie, ed. Nic. Hartmann, Berlin/Stuttg. 1942. S. 1—53.
31) Formen und Schicksale der Ratio. Bl. f. dt. Ph. XVII/1943. S. 1—42.
32) Ein Bild vom Menschen. Geist der Zeit 19, 1941.
33) Über einige Kategorien des entlasteten, zumal des ästhetischen Verhaltens. Studium Generale III/1, 1950. S. 54—60.
34) Nichtbewußte kulturanthropologische Kategorien. Ztschr. f. Philos. Forschg. IV/3, 1950. S. 321—346.
35) Über die Verstehbarkeit der Magie. Merkur Nr. 26, 1950. S. 409—420.
36) In Sachen des Empirismus. Physikal. Blätter VI/9, 1950. S. 385—389.
37) Der gegenwärtige Stand der anthropolog. Forschung. Merkur Nr. 38, 1951. S. 379—389.
38) Bürokratisierung. Kölner Ztsch. f. Soziol. III/2, 1950/51, S. 195—208.
39) Bürokratisierung. Wort und Wahrheit VI/8, 1951. S. 573—580.
40) Stellungnahme zu den Hauptsachen (Antwort auf A. Mahns Aufsatz „Über die Philosophische Anthropologie von Arnold Gehlen" in: Zeitschr. f. Philos. Forschung VI/1, 1952. S. 93—98).
41) Probleme einer soziologischen Handlungslehre: In: Brinkmann, Soziologie u. Leben, Tübingen 1952. S. 28—61.
42) Das Bild des Menschen im Lichte der modernen Anthropologie. Merkur Nr. 52, 1952. S. 533—545.
43. Das Elitenproblem. Schweizerische Hochschulzeitung 3/1952. S. 143—146.
44) Mensch trotz Masse. Wort und Wahrheit 8, 1952. S. 579—586.
45) Der gegenwärtige Stand der anthropolog. Forschung (in: Krankheit und Kranksein, Bremen 1952, S. 11—22).
46) Die Rolle des Lebensstandards in der heutigen Gesellschaft. Schweizerische Hochschulztg. Nr. 5, 1952, S. 277—281.
47) Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung. Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie XL/3, 1953, 341—371.

MITTEILUNGEN

Zum 1600. Geburtstag des Kirchenvaters Augustin wird ein internationaler Kongreß in Paris vorbereitet. Näheres durch G. Folliet, Lormoy par Monthéry (Seine et Oise), France.

Ungedruckte Briefe von und an Schelling sowie unbekannte Biographica können anläßlich Schellings 100. Todestag (20. August 1954) in der ZRGG veröffentlicht werden.

Der Verlag Felix Meiner, Hamburg, Spaldingstraße 210-212, bittet für seine „Neue kritische Hegel-Ausgabe", von der bereits zwei Bände „Briefwechsel" vorliegen, um Mitteilungen betr. unveröffentlichter Briefe sowie anderer Manuskripte von und über Hegel.

Der 25. Todestag von Max Scheler (19. Mai 1953) hat den Verlagen A. Francke/Bern — Leo Lehnen/München den Anlaß zu einer Scheler-Gesamtausgabe gegeben. Als Bd. I ist „Der Formalismus in der Ethik" erschienen.

ZEITSCHRIFT
FÜR
RELIGIONS- UND GEISTESGESCHICHTE
Herausgegeben unter Mitwirkung von
W. F. ALBRIGHT (BALTIMORE),
E. BENZ (MARBURG), O. F. BOLLNOW (MAINZ),
M. SIMON (STRASBOURG), G. WIDENGREN (UPPSALA)
durch
HANS JOACHIM SCHOEPS, ERLANGEN
VERLAG: E. J. BRILL, LEIDEN-KÖLN
1953 V. Jahrgang Heft 4

DIE RELIGION IM NEUEN INDIEN

Eindrücke von einer Reise im Winter 1951/52

von

HELMUTH VON GLASENAPP

Die Inder gelten seit dem Altertum als das meist religiöse Volk der Erde. Mit vollem Recht, denn in der Geschichte keines anderen Volkes hat die Religion noch in der jüngsten Vergangenheit im Guten wie im Bösen eine so bedeutungsvolle Rolle gespielt wie bei den Indern. Der Mann, unter dessen Führung das Gangesland sich von 190jähriger Fremdherrschaft befreite, M a h â t m â G â n d h î, war ein Heiliger, der sein Werk vollbrachte, indem er religiöse Kräfte wachrief und eine religiöse Vorstellungswelt der Freiheitsbewegung nutzbar machte. Und der Mann, der Gândhî ermordete, war ein orthodoxer Hindu, der seine furchtbare Tat ausführte in dem Glauben, dadurch der Sache des Hindutums einen Dienst zu erweisen. Die vom politischen wie wirtschaftlichen Standpunkte gleich unzweckmäßige Teilung des Subkontinents in das islâmische Pâkistân und das in seiner überwältigenden Mehrheit hinduistische „Bhârat" mit allem, was daraus an Morden, Plünderungen und grenzenlosem Flüchtlingselend folgte, war gleichfalls religiös bedingt, denn weder das Volkstum noch die Sprache schieden die Mohammedaner von den Hindus, als sie plötzlich entdeckten, daß sie mit ihren hinduistischen Mitbürgern nicht mehr in einem Staat zusammenleben könnten.

Im Gegensatz zu Pâkistân, das ein ausgesprochen islâmisches Reich sein will, ist Bhârat nach seiner Verfassung ein weltlicher Staat. Von

seinen 356,7 Millionen Einwohnern (ohne Kashmir) waren nach der erst im Juni 1953 veröffentlichten Religions-Statistik von 1951 über 303,2 Mill. Hindus, 6,2 Mill. Sikhs, 1,6 Mill. Jainas, 200 000 Buddhisten, 100 000 Zoroastrier, 8,2 Mill. Christen, 35,4 Mill. Mohammedaner und 1,7 Mill. Anhänger primitiver Stammesreligionen; 100 000 gehören verschiedenen „non-tribal religions" an. Die britisch-indische Volkszählung von 1941 hatte für die jetzt die Indische Republik bildenden Teile des Indischen Kaiserreiches die folgenden Zahlen ergeben: Gesamtbevölkerung 318,776 Mill., davon 239,381 Mill. Hindus, 4,1 Mill. Sikhs, 1.4 Mill. Jainas, 5,6 Mill. Christen, 42,7 Mill. Mohammedaner und 24,7 Mill. Primitive, die Zahl der Buddhisten und Zoroastrier wurde nicht angegeben. Der Zuwachs ist außer durch natürliche Vermehrung zum Teil durch Einwanderung aus den seit 1947 pâkistânischen Gebieten bedingt. Die Zunahme der Hindus um 63 Mill. erklärt sich aber auch daraus, daß 1951 fast alle „Tribes" als Hindus gerechnet worden sind. Der Rückgang der Zahl der Moslems hat seinen Grund in den Abwanderungen nach Pâkistân. Wenn die Moslems jetzt auch nur ein Neuntel der Bevölkerung ausmachen, ist das zu 85 % hinduistische „Bhârat" doch noch nach Pâkistân und Indonesien das größte Mohammedanerland der Erde.

Die religiöse Toleranz entspricht nicht nur den Vorstellungen der modernen Demokratie, des „prajâ-tantra" (Regierung durch das Volk), wie die Inder sagen, sondern ist auch gute alte indische Tradition, wie sie von den besten Herrschern der Vergangenheit, einem Ashoka, Harsha, Akbar verwirklicht worden ist. Der große Kaiser Ashoka (um 250 v. Chr.) hat sich darüber ausführlich in seinem 12. Felsenedikt ausgelassen. Er sagt dort von sich, er ehre alle Religionsgemeinden durch Gaben und Ehrenbezeugungen und wünsche ihnen ein Wachstum ihrer Bestrebungen. Gleichzeitig warnt er die Angehörigen einer Religionsgesellschaft davor, die Anhänger anderer Sekten zu tadeln, vielmehr solle jeder auch die Lehre der andern hören und beherzigen. Auch die britische Regierung bewahrte völlige religiöse Neutralität; Staatszuschüsse wurden nur an Institute bezahlt, welche Angehörige aller Religionen aufnahmen und eine religiöse Propaganda vermieden. In dem berühmten, von den Jesuiten unterhaltenen St. Xavier's College in Bombay wie in dem protestantischen Missions-College Malabars, die ich 1928 besuchte, war deshalb die Zahl der Christen im Verhältnis zu der der Hindus, der Mohammedaner usw. gering. Das meist religiöse Volk der Erde kennt also keine Konfessionsschule.

Der Hinduismus ist ein religiös-soziales System[1]), das auf bestimmten Vorstellungen von der Struktur der Gesellschaft beruht (Kastenwesen als Ausdruck der durch Karma und Seelenwanderung garantierten sittlichen Weltordnung, Vorrang der erblichen Priesterkaste der Brahmanen, welche den Veda und die angeblich auf ihm fußenden heiligen Schriften auslegen). Er kennt deshalb keine für alle verbindlichen Dogmen über Gott, Welt und Seele, vielmehr kann jeder, der durch Geburt einer als Glied des Hindutums geltenden Kaste angehört und die in dieser üblichen sozialen und rituellen Pflichten (Speisegesetze, Vorschriften über Eheschließung) erfüllt, an viele Götter oder einen Gott (Vishnu, Shiva) glauben, ein Pantheist oder ein Atheist sein. Der Hinduismus ist deshalb gewissermaßen eine Religionsgeschichte im Kleinen; er umfaßt alle Phasen, welche die Menschheit im Stufengang ihrer Entwicklung durchlaufen hat, vom primitiven Geisterglauben und Fetischismus bis zu den erhabensten monotheistischen und theopantistischen Anschauungen. Da die große Masse der Hindus aus völlig ungebildeten Analphabeten besteht, präsentiert sich der vulgäre Hinduismus dem Abendländer vielfach in wenig einladender Weise. Schmutzige Tempel mit häßlichen Idolen, an deren Stelle auch grimmige Masken vor einem roten Tuch oder phallische Symbole (Lingas) verehrt werden, und habgierige Priester, die geräuschvolle Kulthandlungen vornehmen, haben für uns nichts Anziehendes. Andererseits kann sich auch der Fremde nicht dem tiefen Eindruck entziehen, den die großen Tempel des Südens (z. B. in Madura) auf ihn ausüben, wenn eine riesige, von religiöser Begeisterung erfüllte Masse von Verehrern in ihnen voll religiöser Inbrunst ihrer Andacht nachgeht, oder wenn er sieht, wie Hunderte von Menschen an den Ghâts von Banâras in die sündentilgenden Wogen der heiligen Gangâ herabsteigen. In Mathurâ sah ich die allabendliche Zeremonie der „ârati", wenn in den Tempeln am Vishrânta Ghât bei dem Klang der Glocken Lichter an dem heiligen Jamunâ-Strom geschwenkt werden und die Dämmerung allmählich herabsinkt. Ein unvergeßlicher Anblick!

So stürmen auf den, der die Religionen Indiens durch den Augenschein kennen lernen will, unablässig widerspruchsvolle Eindrücke ein. Wie sollte es auch anders sein! Denn jede geschichtliche Religion ist eine Mischung von Himmlischem und Irdischem, von Göttlichem und Menschlichem. Daß viele Dinge im indischen Kultus dem Europäer nicht zusagen, erklärt sich aus der verschiedenen kulturellen Tradition: dahin gehören z. B. die Ziegenopfer, die der Göttin Durgâ

[1]) Ausführlicher habe ich dieses in meinen Büchern „Der Hinduismus" (München 1922), „Die Religionen Indiens" (Stuttgart 1943) und „Die fünf großen Religionen" (Düsseldorf 1951) dargestellt.

dargebracht werden, gegen die allerdings auch viele Hindus Abscheu empfinden. Bedauerlich ist es aber, daß im freien Indien Bräuche wieder aufleben, die bereits vor einem Jahrhundert von den Engländern beseitigt worden sind. So haben in letzter Zeit mehrfach Witwenverbrennungen stattgefunden. Die „Overseas Hindustan Times" vom 10. Mai 1951 berichtete über zwei solcher Fälle, die sich in Rewa und in Gwalior ereigneten, und ein unverdächtiger Zeuge erzählte mir von einer „Satî", die in einem abgelegenen Teile Râjputânas stattgefunden hatte. Die durch Einspritzung von Drogen willenlos gemachte Witwe, die nur von andern gestützt, gehen konnte, wurde auf den mit Öl getränkten Scheiterhaufen neben der Leiche ihres Gatten niedergesetzt. Über dem Holzstoß befand sich eine Art Thronhimmel, der durch vier Stricke an den vier Seiten des Scheiterhaufens gehalten wurde. Sobald die Flammen entzündet worden waren, wurden die Stricke von den an diesen Wache haltenden Kriegern mit Schwertern durchschnitten, so daß der Baldachin herabfiel und die Frau und die Leiche unter sich begrub. Wenn auch die Witwe dadurch ums Leben gekommen sein wird, bevor das Feuer sie bei lebendigem Leibe verbrannte, so liegt hier doch offenbarer Mord vor. Die Polizei hat in allen diesen Fällen nicht eingegriffen, sei es, daß sie gegen die vielen hundert Zuschauer nicht aufkommen konnte oder daß sie selbst die heilige Handlung nicht stören wollte. Mit Recht schreibt die „Hindustan Times": „Es ist Aufgabe der Führer der Gesellschaft, das öffentliche Gewissen gegen solche furchtbaren Ereignisse aufzurütteln, wenn wir nicht noch weitere derartige Rückfälle in die Barbarei erleben wollen." Die abendländische Menschheit kann sich nichts darauf zugute tun, daß ähnliche Dinge nicht auch in christlichen Staaten möglich gewesen sind: noch im Februar 1933 ist von einer amerikanischen Sekte in Inez (Kentucky) bei der Durchführung des Ritus „the death of sin" eine alte Frau erwürgt worden und in der gleichen Zeit in Summerville (Georgia) ein Sektierer an einem ihm von einem Prediger verabreichten tödlich wirkenden „Salvation cocktail" gestorben[2]). Am 18. August 1948 versuchten in Bookholzberg (Oldenburg) die Mitglieder der „Dauerbetgemeinde" des Ostflüchtlings Pogatzki zwei auf Stühlen festgeschnallte Kinder zwecks Verhinderung des bevorstehenden Weltuntergangs zu opfern, konnten aber noch rechtzeitig von der Polizei an der Ausführung ihres Vorhabens gehindert werden[3]). — Es ist zu hoffen, daß die indische Regierung scharf durchgreifen wird, damit sich Witwenverbrennungen nicht wiederholen.

[2]) E. T. Clark „The small Sects in America", p. 98, 227
[3]) Neue Zeitung (München) vom 21. Aug. 1948

Tiefgreifender als diese atavistischen Exzesse wirken sich andere religiöse Vorurteile auf das Leben der Gesamtheit aus. Die Heilighaltung der Kuh, an sich eine schöne und im Hinblick auf die Nützlichkeit dieses sanftmütigen Tieres verständliche Sitte, hat zur Folge, daß keine Rinder geschlachtet und gegessen werden dürfen. Die Konsequenz davon ist, daß die heiligen Tiere nicht nur überall herumstreifen und den Straßenverkehr behindern, sondern daß Millionen von ihnen, die keine Milch mehr geben oder alt und gebrechlich sind, alle Blätter und Gräser abfressen, die Humusbildung verhindern und die Erosion befördern. In einem stets von Hungersnot gefährdeten Lande bedeutet dies ebenso wie der Umstand, daß sie für die menschliche Ernährung ausfallen, eine schwere wirtschaftliche Schädigung. Obwohl die Kuhverehrung der vedischen Zeit noch fremd war und nach den alten Texten Gästen Kuhfleisch vorgesetzt wurde, ist die Sitte heute so eingewurzelt, daß keine Regierung es wagen könnte, dagegen etwas zu unternehmen.

Eine ähnliche Landplage sind in manchen Gegenden auch die Affen, die ungestraft ihr Wesen treiben dürfen.

Zu den ständigen gegen die Hindus erhobenen Vorwürfen gehört es, daß sie Phallus-Verehrung treiben. Der westliche Leser muß dann glauben, daß im Hindutum unsittliche Riten die Regel sind. Nun ist es zwar richtig, daß das in Tempeln wie in Privathäusern überall anzutreffende Sinnbild des Gottes Shiva, das „Linga" (wörtlich: Kennzeichen), ursprünglich das männliche Glied darstellt. Dies ist aber weder in der äußeren Form des Symbols für den, der es nicht weiß, zu erkennen, noch werden bei den frommen Hindus dabei irgendwelche sexuellen Assoziationen geweckt. Der großen Mehrzahl der Gläubigen ist der Ursprung des Symbols aus primitiven Fruchtbarkeitskulten unbekannt und da sie das Linga seit ihrer frühesten Jugend in ihrer ganzen Umgebung voll Andacht verehrt gesehen haben, werden bei ihnen nur religiöse Gefühle beim Anblick desselben wachgerufen. Die Behauptung, daß alle Hindus einen Sexualkult treiben, ist mithin völlig unzutreffend. Richtig ist hingegen nur, daß es einige Hindusekten gibt, welche der Shakti, der Göttin der schaffenden Natur, meist als Shivas Göttin Durgâ vorgestellt, durch einen Geheimkult huldigen, welcher im Rausch der Wollust das Übersinnliche zu erfassen sucht. Kulte dieser Art hat es aber in der ganzen Welt gegeben, sogar bei einigen christlichen Sekten (einigen Gnostikern und mittelalterlichen Ketzern sowohl wie bei der sog. „Buttler'schen Rotte", bei den Königsberger Muckern, bei den Agapemoniten und einigen russischen Chlysten). Daß in der Hitze Indiens derartige Kulte eine größere Rolle spielen als in den heutigen Religionen des

Westens, erklärt sich daraus, daß im Gangeslande die Verbindung der Hochreligion mit dem Naturkult nie unterbrochen worden ist. Von vielen Hindus werden aber diese Kulte (ebenso wie die Reste der Tempelprostitution usw.) verworfen. Im geraden Gegensatz hierzu läßt sich vielmehr feststellen, daß die Tendenz zu geschlechtlicher Askese im religiösen Indien viel stärker ist, wenn ich auch nicht gehört habe, daß sie so extreme Formen angenommen hat, wie bei dem Kirchenvater Origenes und bei den russischen Skopzen, welche die Kastration als ein gottgefälliges Werk ansahen.

Das Verhältnis des Hindu zu seinen Göttern ist von dem des Abendländers wesenhaft verschieden. Einerseits nämlich werden sie so völlig vergeistigt, daß der verehrte Gott als mit dem wahren Selbst, mit der geistigen Essenz des Gläubigen identisch vorgestellt wird, andererseits geht der Hindu mit ihnen in ziemlich familiärer Weise um. Er bildet sie überall ab, auch dort, wo uns dieses die Ehrfurcht verbieten würde, z. B. auf Streichholzschachteln und Warenzeichen, er läßt sie in mythologischen Filmen in burlesken Szenen auftreten, er benennt sogar Hotels und Kinos nach ihnen (Vishnu-Hotel, Vishveshvar Talkies), ja sogar Autobusse. Die indischen Christen folgen vielfach diesem Beispiel, in Südindien sah ich einen Autobus, der den Namen „Heilige Dreifaltigkeit" führte. Es verdient hingegen hervorgehoben zu werden, daß die Hindus nicht die Geschmacklosigkeiten gegenüber fremden Religionen begehen, die man bedauerlicherweise im Westen antrifft, wenn der Schoß einer Buddhastatue als Aschenbecher benutzt wird, oder wenn in einem Variété, wie Wedekind schreibt, „die Töchter Nirvânas in ihren Trikots schlottern".

Wie im Westen trifft man auch in Indien ein seltsames Nebeneinander von Aufklärung und Primitivität. Der Student der Banâras Universität, der eine Arbeit über Kant oder Bertrand Russel geschrieben hat, geht vor dem Examen zu dem Tempel des Affengottes Hanumân, um vor dessen rotem Standbild Opfergaben niederzulegen und seine Hilfe bei der Prüfung zu erflehen. Der in westlicher Naturwissenschaft ausgebildete Doktor denkt darüber nach, wie es gynäkologisch denkbar sei, daß der Embryo des Baladeva, des ältesten Bruders Krishnas, von einer Göttin aus dem Leib seiner Mutter Devakî in den der Rohinî übertragen wurde, um das Kind so vor den Nachstellungen seines bösen Oheims Kansa zu schützen. Oder er sucht nach einer Erklärung dafür, daß an der Stelle, wo heute der Madanmohan Tempel in Brindâban steht, zwölf Sonnen erschienen, um den fröstelnden Krishna-Knaben zu erwärmen, nachdem er den Schlangendämon Kâliya im kalten Wasser eines Sees bezwungen hatte. In der Annahme, daß der unbegreiflichen Wunderkraft Vishnus nichts un-

möglich sei, wird dann gewöhnlich die Lösung dieser Probleme gefunden, denn an der historischen Glaubwürdigkeit der heiligen Schriften, die dies erzählen, ist natürlich kein Zweifel erlaubt.

Die Hindus haben eine große Vorliebe für Prozessionen, die beim Klange von möglichst lauter Musik durch die Straßen ziehen. Gelegenheit zu derartigen Umzügen geben sowohl private Festlichkeiten (z. B. Hochzeiten) wie die Geburts- oder Ehrentage von Göttern, Heiligen oder andere „red-letter-days" des indischen Kalenders. In der „Cândanî-cauk" (Chandnî Chawk, Mondscheinstraße) in Delhi sah ich eine derartige Veranstaltung, bei der ein mit heiligen Schimmeln bespannter Wagen mit einem Götterbild durch eine im Inneren handgetriebene Maschinerie in Bewegung gesetzt wurde, während andere Götterstatuen in Sänften getragen wurden. Der Zug wurde durch mehrere lebende Elefanten und einige riesige künstliche aus Holz, durch Zebuwagen mit Musikanten und durch Trompeter in der Uniform von schottischen Hochländern (!) vervollständigt. Eine Prozession in Banâras wies sogar drei lebende Elefanten und fünf Kamele auf; außer Banner oder Chaurîs (Yakwedel) tragenden Erwachsenen und Kindern bemerkte man wieder Musikanten, die diesesmal aber abgelegte rote Uniformröcke trugen, wie sie bei der anglo-indischen Armee vor vielen Jahrzehnten üblich waren. Die Freude an der Buntheit des Gebotenen hält die Hindus nicht davon ab, für unser Empfinden schlecht miteinander harmonierende Dinge aus ganz verschiedenen Zeiten und Kultursphären miteinander zu kombinieren.

Charakteristisch für das Hindutum ist es, daß alle seine Feste Freudenfeste sind. Das paßt so gar nicht zu den Behauptungen derer, die glauben, daß die Hindus unter dem Joche des Seelenwanderungsglaubens stets ihr Dasein betrauern. Merkwürdig ist es, daß die Hindus sogar die Feste anderer Religionsgemeinschaften feiern, sie dann aber auf ihre Weise umgestalten. So erlebte ich ein Moharram-Fest der Shi'iten in Britisch-Guiana, an dem sich zahlreiche Hindus beteiligten. Aus dem großen Trauertag der Shi'a, bei dem diese den Tod Husains in der Schlacht bei Kerbelâ (680 n. Chr.) beklagt, war aber ein großes Freudenfest geworden.

In scharfem Gegensatz zu dem äußerlichen, lauten und sinnlichen Kult des vulgären Hinduismus steht die verinnerlichte, ganz auf Stille und Vergeistigung eingestellte Religionsübung der geistigen Führer. Mögen diese „Gurus" an der Spitze einer Sekte stehen, die in ihnen den Verkünder der Heilswahrheiten verehrt, oder mögen sie den Vedânta Shankaras verkünden, der eine Art von Überphilosophie, eine über dem Streit der Konfessionen stehende „höhere Wahrheit" vertritt, die die Realität der vielheitlichen Welt als einen täuschenden

Schein betrachtet — zumeist wird man in ihnen Männer finden, deren heiteres Wesen und gelassenes Benehmen auf eine durch meditative Schulung erreichte starke Vergeistigung schließen läßt. Nach meinen Erfahrungen lassen sich bei ihnen drei verschiedene Typen unterscheiden, je nachdem ob das Denken, Fühlen oder Wollen bei ihnen besonders ausgebildet ist. In einem shivaitischen Kloster in Banâras lernte ich einen Abt kennen, der die schwierigen Probleme der Metaphysik mit scharfem Verstande entwirrte, in Delhi einen Asketen, der wie in einem Zustande des Rausches von der Begeisterung für seine Lehre ergriffen war, in Mathurâ einen energischen Vaishnava-Meister, der in Europa und Amerika Mission getrieben hatte, eine Hochschule organisierte und als Parlamentskandidat Wahlreden hielt. So verschieden diese drei Persönlichkeiten auch in ihrem Wesen waren, so repräsentierten sie doch alle in gleicher Weise die verschiedenen Aspekte religiösen Hindutums, die uns in der ganzen Geschichte indischen Geistes so eindrucksvoll entgegentreten.

Es ist ein bezeichnender Wesenszug des frommen Hindu, daß er bei einem religiösen Lehrer weniger die speziell von ihm verkündeten Lehren als Grundlage seiner Bewertung ansieht, als vielmehr die ganze Atmosphäre, die er um sich verbreitet. Deshalb finden die großen Sektengründer über den Kreis ihrer Anhänger hinaus Verehrung auch bei solchen, die anderen Pfaden folgen oder sich selbst in synkretistischer Weise ihre eigene Weltanschauung zurecht machen. Man kann daher vielfach beobachten, daß auch Christus und christlichen Heiligen oder mohammedanischen Pîrs die höchste Ehrfurcht entgegengebracht wird, obwohl die von ihnen vertretenen metaphysischen Anschauungen nur teilweise Billigung finden. Bedeutende Beispiele dieser Geisteshaltung treten uns außer bei Gândhi und anderen vor allem bei dem Philosophen Râdhâkrishnan entgegen, der alle Religionen als gleichberechtigte Ansatzpunkte für eine über alles Trennende hinausführende Erhebung zum Überweltlichen ansieht[4]).

Die weit überwiegende Zahl der Hindus hat keinerlei Bedürfnis nach einer systematischen Verbesserung, Reinigung, Berichtigung oder Umgestaltung der überkommenen Glaubens- und Kultformen, sie ist vielmehr der Meinung, daß jeder Einzelne sich aus dem Bestehenden das heraussuchen soll, was ihm selbst gemäß ist und den Erfordernissen der Zeit zu entsprechen scheint. Nur vereinzelt sind Reformatoren aufgetreten, die eine Abschaffung bestimmter Bräuche, namentlich des Bilderdienstes, forderten. In der Periode der mohammedanischen Vorherrschaft suchten Kabîr, Dâdu und andere, unzweifelhaft

[4]) S. Radhakrishnan „Die Gemeinschaft des Geistes" Darmstadt 1952, 8, 73 ff.

vom islâmischen Vorbild beeinflußt, einen bildfreien Monotheismus auszubreiten. Sie haben jedoch nur einen geringen Einfluß auf das Hindutum in seiner Gesamtheit auszuüben vermocht. Ihre Anhänger bilden kleine Sekten, die heute noch bestehen, denen aber keine umformende Bedeutung zukommt. Allein Nânak, dem Guru der S i k h s, und seinen Nachfolgern gelang es, eine Religionsgemeinschaft ins Leben zu rufen, die dank der inneren Kraft ihrer Organisation und den Waffentaten ihrer Mitglieder einen tiefgehenden Einfluß auf die Geschichte des Panjâb und seiner Nachbarländer ausgeübt hat. Vor der Neuordnung der politischen Verhältnisse des Subkontinents lebten etwa 5,7 Millionen Sikhs im heutigen Indien und Pâkistân. Durch die Teilung des Panjâb zwischen den beiden neugebildeten Staaten haben die Sikhs schwer gelitten. Infolge ihres fanatischen Hasses gegen die Moslems, der sich in zahlreichen Greueltaten Luft machte, haben die meisten, die das jetzige Pâkistân bewohnten, das Reich des silbernen Halbmondes verlassen, so daß sie dort nur eine unbedeutende Minorität bilden, in Indien selbst aber stellen sie in den von ihnen besiedelten Gebieten gegenüber den Hindus und den dort verbliebenen Moslems auch nur eine nicht ins Gewicht fallende Minderheit dar. Der Versuch, einen besonderen Sikh-Staat innerhalb Indiens zu schaffen, mußte fehlschlagen, weil er umfassende Auswanderungen und Einweisungen zur Voraussetzung gehabt hätte, zudem die Konzeption der jetzigen indischen Regierung von einem weltlichen Staat allen derartigen konfessionellen Sonderbestrebungen entgegensteht. So sind die Sikhs heute ein Volkssplitter geworden, der, von fanatischen Führern aufgehetzt, ein Element der Beunruhigung darstellt. Losgelöst von ihrem Heimatboden, unterliegen viele von ihnen dem Prozeß einer allmählichen Hinduisierung. Es läßt sich nicht voraussehen, ob die Mehrzahl von ihnen im Verlauf der nächsten Generationen der Assimilationskraft des Hindutums so stark erliegen wird, daß der Sikhismus (gleich den einst so mächtigen Religionen der Jainas und des Buddha) im Hinblick auf die Zahl seiner Bekenner eine starke Einbuße erfahren wird.

Unter dem Einfluß abendländischer Ideen entstanden seit Beginn des vorigen Jahrhunderts in verschiedenen Teilen des Subkontinents Bestrebungen, welche auf eine Neugestaltung des Hindu-Glaubens abzielten. Da ich über diese ausführlich anderwärts gehandelt habe[5]), erübrigt es sich, auf sie hier im einzelnen einzugehen, und dies umsomehr, als diese Sekten, so interessant ihre Versuche, zwischen altindischer Überlieferung und modern-westlichen religions- und natur-

[5]) H. v. G l a s e n a p p : „Religiöse Reformbewegungen im heutigen Indien" (Sammlung „Morgenland" Heft 17, Leipzig 1928)

wissenschaftlichen Anschauungen zu vermitteln, auch sein mögen, numerisch von geringer Bedeutung sind. Ich will mich hier deshalb darauf beschränken, nur kurz anzugeben, was ich über die Veränderungen, die sich in den letzten 25 Jahren zugetragen haben, in Erfahrung bringen konnte.

Der 1827 von Râm Mohan Roy in Calcutta begründete B r â h m a S a m â j (Gemeinde der Gottesgläubigen) lehrt einen idolfreien Monotheismus, den er als Urreligion der Menschheit betrachtet und in allen heutigen Glaubenslehren der Welt, wenn auch durch priesterliche Zutaten entstellt, wiederfindet. Er hatte in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts einen beträchtlichen Einfluß auf das geistige Leben Bengalens, wenn die Zahl seiner eingeschriebenen Mitglieder auch immer nur wenige Tausend betrug. Seitdem seine Reform-Ideen über Kastenwesen, Witwenheirat usw. auch von andern Gesellschaften aufgenommen und allgemein von den aufgeklärten Gebildeten in Calcutta praktisch verwirklicht worden sind, übt er nicht mehr eine so große Anziehungskraft auf die bengalischen Intellektuellen aus wie früher, als diese sich dem Brâhma Samâj anschlossen, um so den sozialen Gesetzen der Orthodoxen Widerstand leisten zu können. Von den drei Zweigen, in die sich der Brâhma Samâj spaltete, ist der älteste, der sog. Ādi-(Ur-)Samâj heute praktisch fast erloschen, seitdem Rabîndranâth Tagore (1861—1941) starb, der ihn aus Pietät gegen seinen in ihm führend gewesenen Vater Devendranâth unterstützt hatte. Der „Nava Bidhân Samâj" (Gemeinschaft der neuen Offenbarung) und der „Sâdhâran Samâj" (Universelle Gemeinschaft) suchen nach wie vor durch Gottesdienste und Sonntagsschulen in ihren Andachtsstätten und durch Missionare, die unter den primitiven Stämmen in den Khasi-Bergen und in Rava arbeiten, für ihre Ideen zu wirken. Sie unterhalten auch Waisenhäuser, Witwen-Asyle und andere Wohltätigkeitsanstalten. Die Teilung Indiens nötigte den Sâdhâran-Samâj, seine Unternehmungen in Ostbengalen einzustellen.

Der 1875 von Dayânand Sarasvati gestiftete Â r y a - S a m â j (Gesellschaft der Arier) hält auch einen noch nicht durch Bilderkult entstellten Monotheismus für die Urreligion, trägt aber im Gegensatz zu dem konzilianten Internationalismus des Brâhma-Samâj ein durchaus nationalistisches Gepräge. Die Arier, d. h. die einst in Tibet beheimateten Vorfahren der heutigen Inder, empfingen in dem heiligen Veda die für die ganze Welt allein gültige Offenbarung. Im Wege einer willkürlichen Auslegung werden aus dem Veda alle Errungenschaften des Westens von der Entdeckung Amerikas bis zu den Ergebnissen moderner Naturwissenschaft hin, herausgedeutet. Mit reformatorischem Eifer bekämpfte die Gesellschaft alle ihren Vorstellungen

widersprechenden indischen Lehren, Riten und sozialen Bräuche und Einrichtungen und natürlich die fremden Religionen, die in Indien Fuß gefaßt hatten. Das Hauptverbreitungsgebiet der Sekte war der Panjâb, wo sie in Gurukula bei Hardvâr eine nach altindischen Grundsätzen betriebene Bildungsstätte mit Internat errichtete. Modernen Bestrebungen diente das Dayanand Anglo-Vedic College in Lahor. Da heute der westliche Panjâb zu Pâkîstân gehört, hat der Ârya Samâj viel von seinem Terrain verloren. Während der Gurukula noch jetzt auf indischem Gebiet liegt und sogar zum Range einer Staatlichen Universität erhoben wurde, mußten die Âryas Lahor verlassen. Das Zentrum der Bewegung ist jetzt die „International Aryan League" in Delhi. Die Zahl der Mitglieder auf dem Subkontinent betrug 1931 eine Million, zu denen noch mehrere hundert Anhänger in Barma, Bagdad, Guiana und Trinidad sowie auf Fiji traten.

Der 1887 von Satyânand Agnihotrî, dem „Dev Guru" (göttlichen Lehrer) in Lahor gegründete Dev Samâj war eine eigenartige atheistische Sekte, die mit der Bekämpfung des Gottesglaubens auf naturwissenschaftlicher Basis, mit Spiritismus und Meditationsübungen den Kult des durch seine Heilerfolge berühmten Dev Guru verband. Nach dem Tode des „göttlichen Meisters" (um 1930) und nachdem Lahor zu Pâkîstân kam, hat die Gemeinde viele Anhänger eingebüßt, entfaltet aber unter der Leitung von P. V. Kanal noch immer eine literarische Propaganda und hat Mitglieder in Delhi, Moga und Ferozepur.

Der 1861 von Shivadayâl Singh, der als eine Inkarnation Gottes galt, begründete Radhasoami-Satsang ist eine heute 400 000 Seelen starke mystische „Gemeinde von Frommen" (satsang), welche Gott unter dem Namen Radhasoami (eigentlich Râdhâsvâmî, ein Name Krishnas) verehren und bei ihren Yoga-Übungen diesen Namen das Weltall durchtönend zu hören behaupten. Sie haben ein kompliziertes metaphysisches System entwickelt, das moderne naturwissenschaftliche Theorien mit religionsgeschichtlichen Spekulationen verbindet. Nach dem Tode des ersten Guru (1878) erschien die Gottheit noch in Gestalt von zwei anderen: Rai Shâligrâm Sâheb Bahâdur (gestorben 1898) und Brahm Shankar Misra (gestorben 1907). Während diese drei „Sant Satgurus" allgemeine Anerkennung gefunden hatten, spaltete sich die Sekte über die Frage der Nachfolge dann in drei Gruppen, die heute in Dayâlbâgh (Garten der Gnadenreichen), in Agra und in Beas bei Amritsar ihr Hauptquartier haben. Den Guru der ersten Gruppe, Babu Ânand Sârup besuchte ich 1928 in Dayâlbâgh. Er erschien mir als der Typus des modernen jungen Inders, der eine Fülle von Reformplänen zu verwirklichen sucht. In seinem

modernen Anwesen hatte er Fabriken, Erziehungsinstitute und wohltätige Organisationen ins Leben gerufen. Vom König von England in den Adelsstand erhoben, starb er 1937; sein jetzt amtierender Nachfolger heißt Mehtajî Mahârâj. Den Guru der zweiten Gruppe, Mâdhav Prasâd lernte ich 1928 in Allahâbâd kennen. Ich habe ihn als einen ehrwürdigen Greis in Erinnerung, der in seiner weltabgewandten Verinnerlichung den höchsten Grad der Vergeistigung erreicht zu haben schien. Seit er im November 1949 starb, hat er bisher noch keinen Nachfolger gefunden. In Beas residiert jetzt als Guru Sardâr Sâheb Charan Singh Grewal, der Enkel seines Vorgängers.

Wir haben bisher vom orthodoxen Hindutum und von den in ihm unter islamischem und abendländischem Einfluß entstandenen Reformsekten gesprochen. Im Folgenden sind noch die Bewegungen zu behandeln, die vom Hinduismus ausgehend über diesen zu universaleren Positionen vorzustoßen suchten.

Die Râmakrishna-Mission, welche von dem Vedânta-Meister Narendranâth Datta, bekannter unter seinem Ordensnamen Svâmî Vivekânanda (1863—1902) 1897 gegründet worden war, um die Alleinheitslehre Shankaras (oben S. 303) in der Auffassung seines Lehrers Râmakrishna (1836—86) zu verbreiten, hat in den letzten Jahrzehnten einen großen Aufschwung genommen. Außer ihrem Hauptquartier in Belûr (bei Calcutta) unterhält sie in zahlreichen Orten Indiens Mathas (Klöster für die Mitglieder ihres Mönchsordens), Âshramas (Einsiedeleien), Hospitäler, Armen-Kliniken, Schulen, Heime und andere kulturelle und wohltätige Anstalten. Sie hat auch Niederlassungen in den außerhalb der Indischen Republik gelegenen, von Hindus bewohnten Gebieten, so in Pâkistân, Ceylon, Burma, Singapore, Fiji und Mauritius. Ihre Missionstätigkeit beschränkt sich jedoch nicht nur auf den Osten, sondern sucht auch den Westen für den Vedânta zu gewinnen. In London, Paris und Buenos Aires hat sie Zweigstellen, vor allem aber in Nordamerika (New York, Boston, Providence, Chicago, Hollywood, San Francisco, Berkeley, Portland Seattle). Wie schon aus diesen Ortsangaben ersichtlich, ist es namentlich die Westküste der Vereinigten Staaten, die sich Vedânta-Gedanken gegenüber aufgeschlossen erwiesen hat. In San Francisco und in Hollywood gibt es Hindu-Tempel, in denen die Kâlîpûjâ und andere heilige Handlungen vollzogen werden und sich Amerikaner und Amerikanerinnen Meditationsübungen unterziehen, ein Kloster „Shânti Ashram" ist in dem San Antonio Valley errichtet worden. Mit der mündlichen Unterweisung geht eine ausgedehnte literarische Tätigkeit Hand in Hand. Drei englische Zeitschriften, „Prabuddha Bhârata" (seit 1896) in Calcutta, „Vedânta Kesari" (seit 1914) in Madras

und „Vedânta in the West“ (seit 1938) in Los Angeles, dienen neben zahlreichen, in indischen Sprachen erscheinenden Blättern den Zielen der Mission; ihre Buchverlage haben auch Sanskrit-Texte und englische Übersetzungen heiliger Schriften der Hindus sowie zahlreiche Bücher über die indische Kultur, wie das große Sammelwerk „The Heritage of India“ (1935) herausgebracht. Der Einfluß des Vedânta im Westen hat in jüngster Zeit vor allem dadurch ein Wachstum erfahren, daß eine Reihe prominenter Schriftsteller wie Romain Rolland, Aldous Huxley, Christopher Isherwood für ihn eingetreten sind[6]).

Ich habe hier noch eine religiöse Gemeinschaft zu behandeln, die ursprünglich aus einem philosophischen Kreis von Yoga-Übenden hervorgegangen ist, in den letzten Jahren aber eine bemerkenswerte Organisation geschaffen hat, ich meine die Anhängerschaft von Sri Aurobindo Ghose. (Aurobindo sprich Orobindo, d. i. die bengalische Form des Sanskritwortes „aravinda“ d. h. Lotus), geboren am 15. August 1872 in Calcutta, war ein in Cambridge erzogener Bengale, der sich in der Frühzeit der indischen Nationalbewegung an revolutionären Bestrebungen beteiligt hatte und sich dann in der französischen Kolonie Pondicherry niederließ, wo er am 5. Dezember 1950 gestorben ist. Er hat zahlreiche Gedichte, Aufsätze und Bücher in Bengali und Englisch verfaßt, die sich mit der Bhagavadgîtâ und ihren Lehren, mit Yoga und Erziehungswesen beschäftigen. Als sein bedeutendstes Werk gilt „Life Divine“, das seine begeisterten Anhänger nicht nur für das größte Werk der neueren indischen Philosophie halten, sondern in dem sie auch den „letzten der großen Bogen an der Brücke arischen Geistes“ sehen, die sich vom Veda bis zur Gegenwart spannt[7]).

Aurobindo versucht indische und abendländische Gedanken zu einer großen Synthese zu verbinden. Indisch ist seine All-Einheitslehre, seine Anerkennung von Seelenwanderung und göttlichen „avatâras“ (Inkarnationen) wie Krishna, Buddha, Christus, die Anschauung, daß die höchste Wirklichkeit jenseits von Gut und Böse steht und die Moral nur Stufen der Aufwärtsentwicklung bezeichnet. Indisch ist weiterhin die Idee der „Mutter“ als des dynamischen Prinzips der Weltbewegung, der Glaube, daß alle Leiden nur die Oberfläche unseres Wesens berühren und die Vorstellung, daß der Mensch sich durch Yoga über die Welt erheben und das Göttliche in sich einströmen lassen kann. Abendländisch aber ist der durch Gnostiker,

---

[6]) Vergl. das Werk „Vedanta for the Western World, edited by C. Isherwood“ mit Beiträgen zahlreicher Autoren (Hollywood-New-York 1946)

[7]) S. K. Maitra „The Philosophy of Sri Aurobindo“, Benares 1945, p. 108

Hegel und Darwin vermittelte Gedanke einer Involution und Evolution, die Idee eines künftigen Rasse- oder Übermenschen, vor allem aber die dem Hindutum fernliegende Vorstellung einer kosmischen Erlösung und eines Himmels auf Erden. Auch für seine Lehren von einem Welt-Staat in der Form eines Bundes freier Nationen sind offensichtlich europäische Vorstellungen maßgebend gewesen[8]).

Aurobindo sammelte einen großen Schülerkreis um sich und suchte in seinem Âshram auch als Jugenderzieher zu wirken.[9]). Großes Gewicht legte er auf die gleichmäßige Ausbildung von Geist und Körper, weshalb auch das sportliche Training durch Hammer-, Diskus- und Speerwerfen, Tennis, Kampfspiele u. dergl. gepflegt wird. Seine Arbeit wird jetzt von seiner langjährigen Lebensgefährtin Mira Richard fortgesetzt. Diese jetzt 75jährige sehr sportliche Dame, die in dem Âshram „die Mutter" genannt wird, hatte Aurobindo vor vielen Jahren kennen gelernt, als sie mit ihrem zweiten französischen Gatten Französisch-Indien auf einer Wahlreise besuchte. Aber erst nach dem ersten Weltkriege kam sie für immer zu ihm und leitet mit großer Umsicht und bemerkenswerter Geschäftstüchtigkeit den Âshram.

Aurobindos Ideen und Bestrebungen finden im heutigen Indien eine sehr zwiespältige Beurteilung. Während die einen ihn für den größten Denker der Gegenwart halten, der Indiens Fähigkeit zu neuen philosophischen Leistungen unter Beweis gestellt habe, lehnen ihn andere als Phantasten ab. Zweifellos aber ist er einer der einflußreichsten Repräsentanten des neuen Indien, das nach einer Synthese zwischen Hindutum und abendländischem Gedankengut sucht.

Die vor 2500 Jahren aus dem Schoße der damaligen indischen Religion erwachsenen beiden großen Heilslehren, die in Mahâvîra und Buddha ihre Stifter verehren, haben heute im Gangeslande nur noch wenige Anhänger. Die etwa 1,6 Millionen Köpfe zählenden Jainas, die dank des Reichtums vieler Mitglieder ihrer Gemeinschaft einen Einfluß ausüben, der weit über ihre zahlenmäßige Menge herausgeht, stehen heute noch vor allem in Gujarât, Râjputâna und Maisur in hohem Ansehn. Seit der Unabhängigkeitserklärung hat die Pflege ihres besonderen Brauchtums sogar einen neuen Aufschwung genommen. Im Gegensatz zu der einen Konfession der Jainas, den sog. Shvetâmbaras, deren Mönche weiße Gewänder tragen, wie ihr Name besagt, haben die Anhänger der anderen alten Gruppe innerhalb dieser

---

[8]) Aurobindo „The Ideal of Human Unity" Pondicherry 1919, 2. veränderte Aufl. 1950

[9]) Vergl. P. K. Bhattacharyas „A Scheme for the Education of Bengal" Pondicherry 1951, mit zahlreichen Beiträgen von Aurobindo und der „Mutter"; ferner die in Englisch und Französisch herausgegebenen, reich illustrierten „Bulletins of Physical Education", die in Madras erscheinende Zeitschrift „Advent"

Religionsgemeinschaft, die Digambaras („die den Luftraum als Gewand tragen") stets theoretisch an der in den ältesten Texten von Mahâvîra berichteten Praxis festgehalten, daß der Asket kein Eigentum, also auch keine Kleidung besitzen dürfe. Unter der mohammedanischen wie unter der britischen Herrschaft wurden Nacktgänger in der Öffentlichkeit nicht geduldet, es gab daher nur wenige Digambara-Asketen, die im Walde, fern von den Städten, ein abgeschiedenes Dasein führten. Als ich 1931 in Delhi war, erboten sich einige Jainas, mich im Auto zu einem nackten Asketen zu fahren. Ich mußte damals aus Zeitmangel davon Abstand nehmen. Heute dürfen „luftbekleidete" Heilige wieder die Städte betreten. In der Gestalt des ehrwürdigen Sûryasâgarjî und seiner Genossen lernte ich in einem Digambaratempel Delhis diesesmal nackte Heilige kennen, die, nachdem sie im Adamskostüm bei den Frauen in den benachbarten Gassen Almosen erbeten hatten, vor einer großen Zahl von Verehrern heilige Texte auslegten.

Der Buddhismus ist seit dem 12. Jahrhundert unter den Angriffen der brahmanischen Gegenreformation und dem Ansturm des Islâm in Vorderindien fast gänzlich erloschen, so daß er heute dort nur noch wenige hunderttausend Anhänger hat. Sein Verbreitungsgebiet ist gegenwärtig Ceylon, Hinterindien, Ostasien, Tibet und die Mongolei.

Während die meisten Hindus noch vor wenigen Jahrzehnten den Buddhismus als eine „vedafeindliche Ketzerei" ablehnten und ihm kein besonderes Interesse entgegenbrachten, ist hierin in der letzten Zeit ein bemerkenswerter Wandel eingetreten. Die in modernen abendländischen Methoden geschulte indische Geschichtsforschung beschäftigt sich jetzt viel mit seinem Wesen und wendet in steigendem Maße ihre Aufmerksamkeit der glänzenden Periode der indischen Vergangenheit zu, in welcher die buddhistische Mission Hinterindien und Indonesien der indischen Kultur gewann und Ostasien und Tibet zu der Lehre Shâkyamunis bekehrte. Diese Erkenntnis, daß der indische Geist im Buddhismus einige seiner großartigsten Ausdrucksformen gefunden hat, ist heute längst nicht mehr auf einen Kreis von gelehrten Forschern beschränkt geblieben, sondern steht im Begriffe, zum Allgemeingut aller Gebildeten zu werden. Als Indien am 15. August 1947 seine Unabhängigkeit erlangte, war es einer der ersten Akte der Staatsführung, das berühmte Löwenkapitäl des Kaisers Ashoka mit dem „Rad des Gesetzes" als Reichssiegel zu wählen. Das Rad, das alte Symbol der Weltbeherrscher (Cakravartin) und der Heilslehre des Erhabenen, prangt jetzt auch im mittleren Felde der safran-weiß-grünen Nationalflagge anstelle des Spinnrades, das

zu Gândhîs Zeit das Zeichen der friedlichen Revolution gegen die britische Herrschaft war. Buddhistische Kunstwerke aus Ajantâ und Sânchi haben auf den neuen Briefmarken ihre Darstellung gefunden. Vor allem aber hat die Regierung des neuen Indien durch ihre offizielle Teilnahme an der alljährlich im Mai stattfindenden Feier von Buddhas Geburt, Erleuchtung und Nirvâna, durch die amtliche Übernahme von Reliquien von Buddha und seinen Jüngern, durch die geplante Errichtung eines Instituts zur Erforschung des Buddhismus an der Stätte der altehrwürdigen buddhistischen Universität von Nalanda und durch vieles andere immer erneut bekundet, daß sie die Tradition der buddhistischen Vergangenheit des Gangeslandes als ein kostbares Vermächtnis zu bewahren und als ein Bindeglied mit den großen Völkern des Fernen Ostens zu pflegen bemüht ist.

Indien ist jedoch nicht nur das Ursprungsland von drei Hochreligionen (Hinduismus, Jainismus, Buddhismus) und zahlreichen weniger bedeutenden Kulten und Sekten, es ist seit mehr als einem Jahrtausend auch vielen fremden Glaubensformen zur Heimat geworden.

Die P a r s e n , d. h. Anhänger des Propheten Zarathustra, die heute, etwa 100 000 Seelen stark, zumeist an der Westküste leben, sind Nachkommen von Persern, die im 8. Jahrhundert n. Chr. aus Irân flohen, um den Verfolgungen der Mohammedaner zu entgehen. In der Mehrzahl dem Kaufmannsstande zugehörig, sind sie allen modernen Bestrebungen zugewandt, halten aber nichtsdestoweniger an vielen ihrer angestammten Gebräuche fest. Der bemerkenswerteste von diesen ist ihre eigenartige Art der Leichenbestattung. Die Toten werden in den sog. „Türmen des Schweigens" den Geiern zum Fraße ausgesetzt, damit Erde, Feuer und Wasser nicht durch unreine Leichen befleckt werden. Als ich 1931 in Bombay war, hatte ich Gelegenheit, einen noch nicht geweihten und deshalb öffentlich zugänglichen Turm des Schweigens zu besichtigen. Diese sog. „Dakhmas" sind keine eigentlichen Türme, sondern oben offene Rundgemäuer, in deren Innerem sich drei konzentrische Kreise befinden, in welchen die entkleideten Leichen von Männern, Frauen und Kindern niedergelegt werden.

Die Zahl der J u d e n (40 000) ist nur gering. Außer solchen, die erst in neuerer Zeit aus Europa und dem Vorderen Orient eingewandert sind, gibt es mehrere Gruppen, die schon seit vielen Jahrhunderten in Indien heimisch sind, wie die sog. „schwarzen" und „weißen" Juden in Cochin und die „Bene-Israel" in Mahârâshtra. Kürzlich ging durch die Presse die Nachricht, daß eine Anzahl indischer Juden, die nach Palästina ausgewandert waren, in ihre Heimat zurückkehrten,

weil sie sich an die fremden Lebensverhältnisse nicht gewöhnen konnten.

Von den an 8 Millionen Christen sind etwa eine Million sog. „Thomas-Christen", d. h. Nachkommen von Indern, die schon vor 1900 Jahren von dem Apostel Thomas bekehrt worden sein sollen. Diese Christen, die vornehmlich in Cochin und Travankor wohnen, haben das Syrische als Kirchensprache. Die übrigen indischen Christen verdanken ihren Glauben römisch-katholischen oder protestantischen Missionaren.

Als Nachfolgerin der Ostindischen Kompanie, die schon 1612 für ihre Beamten und Angestellten und für bekehrte Inder anglikanische Geistliche besoldete, hatte auch die Britisch-indische Regierung in Angleichung an die Verhältnisse im Heimatlande aus Staatsmitteln (d. h. auf Kosten des indischen Steuerzahlers) anglikanische Bistümer eingerichtet. Diese unterstanden bis 1930 dem Erzbischof von Canterbury, von dann an wurde eine besondere anglikanische „Church of India, Burma and Ceylon" geschaffen, deren gesamte Kosten von der anglo-indischen Regierung bestritten wurden. Seitdem Indien unabhängig ist, hat diese „established church" als staatliche Institution zu existieren aufgehört. Hingegen sind die verschiedenen christlichen Kirchen und Missionsgesellschaften in ihrer seelsorgerischen Tätigkeit nicht behelligt worden, ebensowenig wie die seit 1882 in Indien arbeitende Heilsarmee.

Unter den fremden Religionen, die in Indien Wurzel faßten, ist der Islâm die bei weitem bedeutendste[10]), sowohl hinsichtlich der Zahl ihrer Bekenner wie infolge ihrer geschichtlichen Vergangenheit. Vor der Teilung lebten auf dem Subkontinent 95 Millionen Moslems, d. h. 24,3 % der Gesamtbevölkerung von 389 Millionen des Census von 1941.

Der Islâm kam schon im 8. Jahrhundert durch Kaufleute und Missionare nach Indien; zu einer geistigen Macht wurde er jedoch erst seit dem Jahre 1000, als mohammedanische Fürsten mit ihren Heeren in Indien eindrangen, große Teile des Landes ihrer Herrschaft unterwarfen und viele Hindus zum Glauben des Propheten bekehrten. Nach ungefährer Schätzung sollen mindestens 85 % der Mohammedaner des Subkontinents Nachkommen konvertierter Hindus, nur der Rest Abkömmlinge von Einwanderern aus Vorder- und Mittelasien sein. Es ist daher verständlich, daß manche indische Moslems noch verschiedene hinduistische Bräuche und Anschauungen bewahrt haben. Gleichwohl hat sich die formende Kraft des Islâm auch gerade

[10]) Murray T. Titus: „Indian Islam" (London 1930), W. Cantwell Smith „Modern Islâm in India" (London 1946), A. H. Albiruni „Makers of Pakistan and modern Muslim India" (Lahore 1950)

an den Indern aufs stärkste bestätigt: die Moplas in Malabar, die noch Reste ihrer alten mutterrechtlichen Organisation beibehielten, sind als besonders fanatische Anhänger des Propheten bekannt.

Die Moslems des Subkontinents sind überwiegend Sunniten, nach einer älteren Statistik soll unter 13 Mohammedanern nur ein Shiit sein. Unter den zahlreichen mohammedanischen Sekten Indiens ist die der Khojas, ein Zweig der zu den Shiiten gehörenden Ismailiten in weiteren Kreisen dadurch bekannt geworden, daß sie ihrem erblichen Oberhaupt, dem „Agha Khân", Agha Sultan Mahomed Shâh (geb. 1875), fast göttliche Ehren erweist. Unter den Sunniten und Shiiten kommt es mitunter zu Schlägereien. Den orthodoxen Moslems ist besonders verhaßt die Reformsekte der Ahmadîyas, die von dem frommen Mirzâ Ghulâm Ahmad (1836—1908) in Qadian im Panjab 1889 gestiftet wurde. Dieser hielt sich für den verheißenen Erneuerer des islâmischen Glaubens, für den Mahdi und für den wiedererschienenen Jesus, dessen Grab er in Shrînagar (Kashmir) aufgefunden zu haben behauptete. Die Ahmadîyas, die sich später in mehrere Gruppen spalteten, betrieben eine eifrige Propaganda, auch unter Hindus und Christen. Ihrer Missionsarbeit gelang es, auch in Afrika und in Europa Fuß zu fassen. In Woking (England) und in Berlin erbauten sie Moscheen. Die starke Ablehnung durch andere islâmische Kreise konnte ich bei der Einweihung der Berliner Moschee am Fehrbelliner Platz in den ersten Jahren nach dem 1. Weltkriege selbst beobachten: ein ägyptischer Nationalist suchte die Feier zu stören, indem er durch den Ruf „Dies kein Gotteshaus, dies eine Baracke" die deutschen Gäste von dem Betreten des Heiligtums abzuhalten suchte, bis er durch die Polizei abgeführt wurde. Ein ähnlicher Auftritt hat sich im Mai 1952 in Karachi zugetragen, wo der pâkistânische Außenminister Sir Mohammed Zafrullâh Khân, ein führender Ahmadîya, bei einer Kundgebung der Sekte sprach. Demonstranten suchten die Versammlung zu sprengen und mußten mit Tränengas und Gummiknüppeln auseinander getrieben werden.

Innerhalb des indischen Islâm gibt es ebenso viele Bildungsschichten wie im Hindutum. Der gewöhnliche mohammedanische Bauer unterscheidet sich oft wenig von seinem hinduistischen Landsmann, auch bei ihm bildet die Furcht vor Dämonen, der Glaube an die wundertätige Macht der Heiligen (Pîr, von denen manche Umgestaltungen alter Hindugötter sind) und allerlei abergläubische Praktiken den Hauptbestandteil seiner Religion. Die von den heute noch an den alten Traditionen hängenden Theologen geführte Mehrzahl der Mohammedaner lebt ganz und gar in den alten Anschauungen, wie sie z. B. von der Schule in Bareilly (U. P.) vertreten wurden.

Demgegenüber war die Akademie von Deoband (N. W. Provinz), beeinflußt von den Ideen der Wahhabiten, bestrebt, durch Ausmerzung von Mißbräuchen die puritanische Reinheit des ältesten Islâm wiederherzustellen. Die Schule von Laknau (Lucknow) suchte hingegen die Orthodoxie durch gewisse Konzessionen an das moderne Leben weiter zu entwickeln.

Der erste große Vorkämpfer der Anschauung, daß der Islâm sich der westlichen Bildung nicht verschließen dürfe, war Sir Sayyid Ahmad Khân (1817—1898). In seinen „Essays on the Life of Mohammed" und durch Zeitschriften und Reformgesellschaften suchte er im Sinne seiner Ideen zu wirken, vor allem aber schuf er in dem 1875 begründeten Mohammedan Anglo-Oriental College von Aligarh eine Stätte, an der „Muselmanen unbeschadet ihrer Religion eine englische Erziehung erhalten konnten." Die später zum Range einer Universität erhobene Hochschule von Aligarh hat durch die von ihr ausgehende Bewegung eine entscheidende Bedeutung im ganzen geistigen Leben des indischen Islâm gewonnen, um so mehr, da die beiden hervorragenden Urdû-Dichter Hâlî und Shiblî ihr nahe standen und eine Reihe führender mohammedanischer Persönlichkeiten aus dem College hervorgegangen sind.

Während Sayyid Ahmad Khân in seiner Bewunderung der westlichen Kultur so weit ging, daß er nur den Korân (in seiner rationalistischen Interpretation) als entscheidend islâmisch gelten lassen wollte, die Übereinstimmung seiner Grundprinzipien mit Vernunft und Naturwissenschaft behauptete und die spätere Tradition als unwichtig beiseite setzte, traten andere westlich gebildete Mohammedaner immer stärker für die g e s a m t e Überlieferung des Islâm ein. Ihr Ziel war es, nicht nur der Größe der Geschichte ihres Glaubens gerecht zu werden, sondern auch in idealisierender Weise darzutun, daß die Heutigen auf das Erbe der Vergangenheit stolz sein könnten, ja, daß es ihnen — mit gewissen Abstrichen — als Vorbild dienen könne. Amîr Alîs „Spirit of Islâm" (1891) leitet eine lange Reihe von Werken anderer Schriftsteller ein, die die Rückbesinnung auf den Ruhm der islâmischen Herrschaft förderten. Die Radikalen unter ihnen verteidigten nicht nur die hindufeindliche Politik Aurangzebs, sondern forderten geradezu zum Besten der Menschheit die wenn nötig zwangsweise Ausbreitung des Islâm.

Neben den Moslems, die noch ganz in einer mittelalterlichen Geisteswelt leben, und denen, die mehr oder weniger westliche Bildung in sich aufgenommen haben und sie mit dem Islâm zu einer neuen Synthese zu verschmelzen suchen, fehlt es natürlich nicht an solchen, die sich zuviel von englischer Aufklärung und englischen Lebensfor-

men angeeignet hatten, um im Herzen noch gläubige Mohammedaner sein zu können. Frei von Romantik, sind sie trotzdem eifrige Anhänger und Förderer islâmischer Bestrebungen und Belange, weil sie sich durch ihre Herkunft und soziale Stellung dem Islâm verbunden fühlen. Wie bei andern Politikern, die als Exponenten einer bestimmten religiösen Weltanschauung auftreten, wird von ihnen mehr die Form als der Inhalt derselben bejaht, sie wird damit gleichsam zu einer leeren Hülse, die als trennendes Symbol gegenüber anderen religiösen und sozialen Richtungen fortgeführt wird, die aber ihre geistige Substanz eingebüßt hat.

Das Verhältnis der Mohammedaner zu den Hindus ist seit einem Jahrtausend eine Kernfrage der politischen Geschichte des Subkontinents. Es erübrigt sich, an dieser Stelle die zahlreichen Wandlungen zu skizzieren, die sie in der Vergangenheit und vor allem in den Jahren seit dem Entstehen einer nationalen Bewegung durchgemacht hat[11]). Die zunehmende Entfremdung, die der begeisterten Zusammenarbeit zwischen Kongreß und Moslem-Liga in der Zeit vom Laknauer Pakt (1916) bis zum Mißlingen von Gândhîs Non-Cooperation Kampagne folgte, hat zur Trennung von Bhârat und Pâkistân geführt. Damit war ein Gedanke Wirklichkeit geworden, den zuerst der große Dichter Mohammed Iqbâl bei der Jahresversammlung der All-India-Moslem League von 1930 ausgesprochen hatte, wenn er die prophetischen Worte sagte: „Ich möchte Panjâb, die Nordwestliche Grenzprovinz, Sind und Baluchistan zu einem Staat vereinigt sehen . . . Die Bildung eines konsolidierten nord-west-indischen Moslem Reiches scheint das endgültige Schicksal der Moslems, wenigstens in Nord-West-Indien zu sein"[12]).

Die „Partition" hat die Stellung der 35 Millionen Mohammedaner, die nicht zu Pâkistânîs wurden, in ihrem numerischen Verhältnis zu den Hindus sehr verändert; in British Indien waren die Hindus fast dreimal, in Bhârat sind sie fast neunmal so stark an Zahl. Es ist begreiflich, daß manche Mohammedaner deshalb mit Sorge in die Zukunft blicken und befürchten, daß, ungeachtet aller verfassungsmäßigen Garantien über „völlige Religionsfreiheit im weltlichen Staat", das numerische Schwergewicht dazu führen wird, daß die guten, auf Versöhnung gerichteten Bestrebungen der gegenwärtigen Regierung unter einer veränderten politischen Konstellation anderen Tendenzen Platz machen könnten, die das Eigenleben der Mohammedaner nicht mehr achteten. Sollten die vorläufig noch politisch bedeutungslosen radikalen Hindu-Bewegungen wie die Hindu-Mahâ-

[11]) Vergl. meinen Aufsatz „Hinduismus und Islâm in der Krise der Gegenwart" Zeitschr. für Religions- und Geistesgeschichte 3. Jahrgang (1951)

[12]) Speeches and Statements of Iqbal, p. 12 (Alberuni p. 181)

sabhâ und der Râshtrîya Svayam Sevak Sangh (R. S. S. S.) und Sikh-Extremisten zur Macht kommen, so würde dies zweifellos die Moslems in eine prekäre Lage versetzen, umsomehr als sie im Falle eines bewaffneten Konfliks mit Pâkistân als eine „fünfte Kolonne" verdächtigt werden würden. Glücklicherweise ist dies, zur Zeit wenigstens, nicht zu befürchten. Dank des Ausfalls der Wahlen, bei denen die meisten Moslems ihre Stimmen den Kongreßabgeordneten gaben, die für den „weltlichen Staat" eintreten, ist unter normalen Verhältnissen mit einer Fortführung der bisherigen, auf eine „allgemeine religiöse Befriedung" abzielenden Regierungspolitik zu rechnen. Ein sichtbarer Ausdruck dafür ist die Tatsache, daß eine Reihe prominenter Mohammedaner einflußreiche Regierungsstellen innehaben. An erster Stelle ist hier der Mâwlânâ Abûl Kalâm Âzâd zu nennen, der gegenwärtig Unterrichtsminister ist. Er wurde 1888 in Mekka als Sohn eines nach dem Aufstand von 1857 aus Indien geflohenen mohammedanischen Theologen geboren, der 1898 mit seiner Familie nach Calcutta zurückkehrte. Abûl Kalâm erhielt eine gründliche moslimische Ausbildung und besuchte die Länder des vorderen Orients und Frankreich. Er liest und versteht Englisch, spricht es aber aus Prinzip nie; auch bei der Unesco-Tagung 1951 hielt er seine Rede in Urdu. Bereits 1912 war er in seiner berühmten Urdû-Zeitung „Al Hilâl" für ein Zusammengehen der Mohammedaner mit dem Nationalkongreß eingetreten, in der Folgezeit wurde er einer der getreuesten Anhänger Gândhîs. Er war zweimal Kongreßpräsident; seine politische Tätigkeit trug ihm wiederholt Gefängnisstrafen ein. Wegen seiner ausgebreiteten Kenntnis des Korân und der Überlieferung allgemein verehrt, ist er zugleich ein Hauptvertreter eines liberalen „humanitären" Islam; im Gegensatz zu andern Modernisten sucht er nicht die modernen Ideen unmittelbar in den Korân hereinzudeuten, sondern als notwendige Auswirkungen des in ihm präformierten fortschrittlichen „ewigen Geistes" zu verstehen. Seine zahlreichen Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Korân-Exegese, der Philosophie und der Literatur haben neben den Schriften Gândhîs und Nehrus die höchsten Auflageziffern. Mit seiner schwarzen Sonnenbrille, seiner schwarzen Kopfbedeckung und in seiner einheimischen Tracht war Abûl Kalâm Âzâd eine der eindruckvollsten Persönlichkeiten unter den hohen Regierungsbeamten, die ich in Delhi sah.

Ein anderer prominenter Vertreter des von Gândhî erstrebten Ausgleichs zwischen Hindus und Moslems, dem ich näher treten durfte, ist Zakir Husain. Ich kannte ihn schon aus Deutschland, wo er 1924 zusammen mit Alfred Ehrentreich ein Buch „Die Botschaft des

Mahatma Gandhi" veröffentlicht hatte. Er war einer der führenden Köpfe der Jâmiah Millîya Islâmîyah (Islamische Gemeinschafts-Universität), jener 1920 in Aligarh gegründeten, 1925 nach Delhi verlegten Erziehungsinstitution, welche im Gegensatz zu der ursprünglich probritischen Schöpfung Sayyid Ahmad Khâns den nationalistischen Gedanken pflegte und durch moderne Bildungsmethoden vom Kindergarten bis zur Hochschule zu verwirklichen suchte. Als ich in Aligarh weilte, war er vor kurzem Vizekanzler dieser Universität geworden, die er mit Energie und Einsicht leitete. Das Gastmahl in seinem, von einem deutschen Innenarchitekten selten vornehm und zugleich behaglich ausgestatteten Hause, bei dem bedeutende mohammedanische Gelehrte sowie mehrere Deutsche geladen waren, wird mir immer unvergeßlich sein.

Für Indien ist es eine Schicksalsfrage, wie sich das künftige Verhältnis zwischen Hindus und Mohammedanern gestalten wird. Letzten Endes wird die Lösung dieses Problems davon abhängen, ob Indien sich nicht nur materiell und äußerlich, sondern auch geistig modernisieren kann oder nicht. Solange beide Religionsparteien ihr Ideal in der Wiederherstellnug der Zustände einer in verklärtem Lichte betrachteten geschichtlichen Vergangenheit sehen, sei es des angeblichen Muster-Hindureichs des Königs Râma (Râmrâjya), sei es des Mogulimperiums des Aurangzeb, ist eine Versöhnung nicht möglich. Und ebenso ist eine Begleichung der Gegensätze nicht zu erhoffen, solange die Hindus in starrem Festhalten an ihrem Kastensystem die Moslems als unreine Mlecchas (Barbaren) betrachten, die — nach einem Ausspruch des Extremisten Bhai Paramânand — auf dem heiligen Boden des Gangeslandes nur vorläufiges Gastrecht genießen oder solange die Moslems in der Meinung, eine höhere Kultur und einen reineren Glauben zu besitzen, die Hindus als „ungläubige Götzendiener" ansehen. Nur wenn die Bekenner beider Religionen bereit sind, die Streitigkeiten der Vergangenheit zu vergessen und mit offenem Blick für die Erfordernisse der Gegenwart das Beste von der Zukunft erhoffen, wird sich die jahrhundertealte Verkrampfung lösen. Denn bei aller Wertschätzung der Tradition kann nur die Erkenntnis, daß die Geschichte eine niemals rastende Bewegung ist, die Altes stürzt und Neues schafft, dazu führen, daß zeitbedingte Irrtümer und Unzulänglichkeiten beseitigt werden und fortschrittliche geläuterte Anschauungen an ihre Stelle treten. Die Einsichtigen mögen dabei an die goldenen Worte denken, die von ihren großen Denkern gesprochen worden sind. Im Yoga-Vâsishta II 15 heißt es: „Die vernünftige Überlegung ist das Licht in der Finsternis des Lebens, der Löwe, der die Elefanten des Irrtums zer-

reißt . . . Sie zerstört die Gespenster, vor denen sich Toren grundlos fürchten . . . Besser ist es, sich als meckernder Bock im Schlamme zu wälzen, als Wurm im Dreck zu liegen oder als Schlange in einer dunklen Höhle zu hausen, denn ein Mensch ohne Vernunft zu sein"[13]). Und von Mohammed werden folgende Aussprüche überliefert: „Suche nach Erkenntnis und mußt du dazu selbst nach China reisen". „Die Tinte des Gelehrten ist heiliger als das Blut der Märtyrer"; „Eine Stunde Studium ist mehr wert als ein Jahr Gebete"[14]).

Die Voraussetzungen für ein gedeihliches Zusammenleben von Hindus und Mohammedanern sind in Bhârat schon insofern gegeben, als den Hindus der Glaube an die ausschließliche Wahrheit ihrer Religion fehlt, der für Islâm und Christentum charakteristisch ist. Parsen, Juden und Christen haben seit Jahrhunderten in einer hinduistischen Umgebung unbehelligt ihren Glauben erhalten und ihre heiligen Riten vornehmen können, warum sollte dies nicht auch für die Mohammedaner möglich sein? Allerdings müßten dann die Moslems den Anspruch aufgeben, daß ihre Religion die absolute Religion sei und daß es deshalb nicht nur ihr Recht, sondern ihre heilige Pflicht sei, alle Andersgläubigen, wenn nötig mit Gewalt, zu bekehren. Sie müßten die von Pâkistâns „Qaid-e-azâm" Mohammed Alî Jinnâh vertretene fragwürdige „Zwei-Nationen-Theorie" fallen lassen, nach welcher die Mohammedaner ein besonderes Volk mit eigener Kultur und Zivilisation, eigener Kunst und Literatur, eigenen Gesetzen und moralischen Ordnungen, eigenen Gebräuchen und Traditionen sind, die mit den Hindus nicht das geringste zu tun hätten. Abgesehen davon, daß diese Behauptungen unzutreffend sind, da ja die indischen Mohammedaner wohl in religiöser wie z. T. kultureller Hinsicht, nicht aber nach Rasse und Sprache von den Hindus verschieden sind, ist nicht einzusehen, wieso sie nicht ebenso loyale Staatsbürger sein könnten wie Parsis, Juden und Christen, die auch in religiöser und kultureller Hinsicht von den Hindus abweichen und sich doch als Söhne des indischen Mutterlandes fühlen. Die unbestreitbare Tatsache, daß in vielen Teilen Indiens während mancher Perioden der Geschichte Hindus und Moslems friedlich nebeneinander gelebt haben und daß bei den geistig am höchsten stehenden Bekennern beider Religionen seit Jahrhunderten eine geistige Annäherung zumeist auf mystischer Basis vollzogen worden ist, geben der Hoffnung Raum, daß der unheilvolle Zwiespalt, der in den letzten Jahrzehnten von ehrgeizigen Politikern und engstirnigen Agitatoren genährt worden ist, wenigstens in Bhârat wieder eingedämmt werden und schließlich

[13]) v. Glasenapp „Zwei philosophische Râmâyanas" (Akademie Mainz, geisteswiss. Klasse 1951, Nr. 6), Seite 25

[14]) Wilfred Cantwell Smith „Modern Islâm in India", p. 64

dahinschwinden wird. Vielleicht werden dann die Moslems sich wieder in ihrer überwiegenden Mehrheit als Inder fühlen und mit Begeisterung ein Jugendgedicht Mohammed Iqbâls singen, der in seiner späteren Zeit ein Vorkämpfer des Pâkistân-Gedankens geworden ist. In diesem Gedicht heißt es:

„Griechen, Römer und Ägypter schwanden hin und mußten weichen.
Unser Name ist geblieben, unsres Stammes Mal und Zeichen.
Will Gott, daß wir uns befehden, die wir e i n e s Landes Kinder?
Indien ist unsere Heimat und ihr alle, wir sind Inder!"

DIE RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNG IN SKANDINAVIEN IN DEN LETZTEN ZWANZIG JAHREN (Forts.)*

II.

Die dänische Forschung

Die dänische religionsgeschichtliche Forschung ist hauptsächlich durch philosophisch geschulte Gelehrte vertreten. Es gibt nur einen einzigen Lehrstuhl, nämlich an der Universität Kopenhagen, dessen Inhaber die größte Verantwortlichkeit für die religionsgeschichtliche Studien in Dänemark hat. Von 1911 bis 1943 war es der berühmte Forscher Wilhelm G r ö n b e c h , der hier die Religionsgeschichte repräsentierte.

Grönbech, der als Schüler Vilhelm Thomsens eine solide linguistische Schulung besaß, in Türkisch promovierte und später Dozent für englische Literatur und Sprache wurde, hat seine große Sprachbegabung ganz in den Dienst der Religionsgeschichte gestellt. Er hat immer mit den Quellen in der Originalsprache gearbeitet, sogar Eingeborenensprachen hat er zu diesem Zweck erlernt. In seinen Werken tritt jedoch die eigentlich philosophische Methode auffallend zurück. Überhaupt versucht er, nicht die gegebene Wirklichkeit methodisch zu analysieren, sondern nachzuleben und dann künstlerisch nachzuerzählen. Dabei ist es unvermeidlich, daß seine eigene Persönlichkeit oft die Darstellung stark färbt. Ihre besten Resultate erzielt diese intuitive Arbeitsweise, wenn die behandelte religiöse Wirklichkeit in Übereinstimmung mit Grönbechs Neigungen steht. Dies gilt besonders von gewissen Formen der Religion der Naturvölker und der Mystiker. Selbst von naturmystischer Religiosität erfüllt, hat er das chaotische überquellende und zugleich dramatische Dasein geliebt, so wie es in den kultdramatischen Jahresriten zum Ausdruck kommt.

* Sigelverzeichnis: Heft 3, S. 193

Seine verständnisvolle Einschätzung des Kultdramas der Naturvölker hat auf Forscher wie Mowinckel und Pedersen einen starken Einfluß ausgeübt und dadurch auch mittelbar auf die Uppsalaforscher, die wohl sonst im allgemeinen Grönbech ziemlich kritisch gegenüberstanden.

In der hier zu behandelnden Periode hat Grönbech eine erstaunliche Produktivität entfaltet. Unter seinen Arbeiten seien zuerst die Fortsetzung und Beendigung seiner großen Serie über die Mystiker in Europa und Indien, „Mystikere i Europa og Indien". II-IV. Kopenhagen 1932-34, erwähnt, woran sich sein Werk über „William Blake", Kopenhagen 1933, anschließt. Hier werden solche Gestalten wie Heraklit, Meister Ekkehart, Ruysbroek und Teresa geschildert. Es würde zu weit führen, einen Vergleich mit entsprechenden modernen Darstellungen dieser Mystiker anzustellen, — ob man nun wirklich alle „Mystiker" nennen kann, bleibt unsicher. So behandelt Grönbech im vierten Teil Donne, Wordsworth und Herder! Seine Definition der Mystik ist also ziemlich weit gespannt. Eine große Leistung ist jedenfalls das Buch über William Blake, in dem Grönbech aus den Splittern aller seiner Visionen ein geschlossenes Bild des seltsamen und gewaltigen Revolutionärs entworfen hat. In Blakes Geschichten, in denen ein schwedischer so hervorragender Literaturhistoriker wie Fredrik B ö ö k nur ein „Sammelsurium" gefunden hat, konnte Grönbech den ganzen Zusammenhang entdecken — auch den Zusammenhang zwischen den lyrischen Liebesgedichten und der grandiosen religiösen Epik. Schade, daß dies Buch so unbeachtet geblieben ist, daß die neueste Blake-Monographie es nicht einmal erwähnt!

Ein ziemlich gemischtes Echo fand Grönbech mit seiner Triologie über das Urchristentum, „Jesus, Menneskesönnen", 1935 (deutsche Übertragung 1941), „Paulus", 1941, und „Kristus", 1941, alle Kopenhagen. In seiner Zeichnung der Jesusgestalt hat Grönbech diesen zu sehr als den Kritiker des Judentums gesehen. Er isoliert Jesus von seiner geschichtlichen Umgebung und sieht in ihm also eine unjüdische Gestalt. Darum werden auch so echt-jüdische Einschläge wie die Eschatologie, das Menschensohnbewußtsein und das Gottesbild von Grönbech ihres konkreten Gehalts entleert und beinahe ganz spiritualisiert. Die Ironie, die Grönbech überall bei Jesus findet, erinnert mehr an Grönbech selbst als an den Galiläer.

Paulus sieht Grönbech vor allem als eine gesplitterte, tragische Gestalt, sowohl Jude als Hellenist. Er hat den jüdischen Glauben an die Welt als die gute Gabe Jahwes verloren, will darum durch ein

hellenistisches Mysterium erlöst werden, was er doch als Jude nicht kann. Daher seine Angst! — Paulus wird auch als jüdischer Moralist gesehen, ein Moralist, der keine Adiaphora kennt; das Gebot vom Schleier des Weibes ist ihm ebenso wichtig wie dasjenige der Bruderliebe. Paulus wird ganz von Jesus isoliert, eine an sich berechtigte Reaktion gegen die theologischen Versuche von heute, Paulus als eine im Grunde mit Jesus vollkommen übereinstimmende Gestalt zu sehen, wobei natürlich der Wunsch der Vater des Gedankens ist. Aber Grönbech geht entschieden zu weit über das historisch Mögliche hinaus.

Die Zeichnung, die Grönbech vom Urchristentum in „Kristus" gibt, ist eine nützliche Reaktion gegen die heute unter den Exegeten vorherrschende Richtung. Seine Kritik der Überlieferung ist oft scharf und zutreffend. Im allgemeinen kann man sagen, daß er der „religionsgeschichtlichen" Linie folgt. Der Abstand zwischen Jesus und der ältesten Kirche wird auch in diesem Buch stark markiert. Wenn der Verfasser seine eigenen Reflexionen etwas mehr im Hintergrund gehalten hätte, wäre die Schilderung empfehlenswerter.

In dem großen Doppelwerk „Hellas", I-IV 1942-45, und „Hellenismen", I-II 1939-40, hat Grönbech versucht, eine zusammenhängende Darstellung der griechischen Gesellschaft und ihrer Umwandlung in der hellenistischen Zeit zu geben. In „Hellas" war er bestrebt, dieselbe Methode, die ihm in „Vor Volkeaet i Oldtiden" (deutsche Übers. I 1937) einen durchschlagenden Erfolg brachte, auf die griechische Religion anzuwenden. Aber wie dort baut er seine Schilderung zu ausschließlich auf der Voraussetzung auf, daß die archaische griechische Gesellschaft (ebenso wie die nordische nach seiner Ansicht) nur eine Klanorganisation darstellt und übersieht, daß der Einzelne nicht nur ein Mitglied der Familie (Klan) ist, sondern daß die Klanorganisation von anderen sozialen Bindungen durchkreuzt wird, die manchmal ebenso große Bedeutung besitzen. Er übermittelt uns eine Menge wichtiger Beobachtungen und Feststellungen. Besonders der Zusammenhang Mythus-Ritus wird sehr glücklich herausgearbeitet.

Das Werk über den Hellenismus ist leider ein gewaltiger Torso geblieben. Hier fehlt der dritte Band, der die Darstellung des Gnostizismus und der Mystik von Philon bis Plotinos bieten sollte. Davon ist nur ein Fragment „Philon", Kopenhagen 1949, publiziert worden. Die Proportionen des Werkes sind stark verschoben, so daß das gewaltige orientalisch-religiöse Element im Hellenismus unbeachtet bleibt, was sicher gegen die ursprüngliche Absicht des Verfassers ist.

Dieses groß angelegte Werk übermittelt uns eine kritische, unbefangene Betrachtung des ganzen Geisteslebens des hellenistischen Zeitalters, wobei Grönbech mit beißender Ironie die schwachen Seiten sowohl der Literaten, einschließlich Vergil, als auch der Populärphilosophen — Cicero, Epiktet, Plutarch, Seneca etc. — enthüllt. Glanzstücke sind die Analysen von Vergil und Cicero, die oft boshaft-genial sind. Leider ist das Ganze ein wenig zu breit. Eine verkürzte Ausgabe in einer internationalen Sprache wäre sehr wünschenswert.

Grönbech hat auch eine Neuausgabe seines Meisterwurfes „Vor Folkeaet i Oldtiden" in den Jahren 1948-49 herausgebracht, wobei er aus der englischen Ausgabe einen Abschnitt über den Kultus eingefügt hat. Er versucht hier mit Hilfe der Mythen eine Rekonstruktion des Ritualdramas und hat sich bis zum letzten als Bahnbrecher der kultischen Deutung der Mythen erwiesen. Im übrigen ist mit P a l l i s daran festzuhalten, daß seine Zeichnung der alten Germanen von seinen „primitivologischen" Studien abhängig ist und wie diese auf einer Abstraktion beruht.

Das berühmte Werk „Israel" von J. P e d e r s e n wurde nur teilweise in unserer Periode publiziert, nämlich der zweite Teil in Dänisch 1934 und in Englisch 1940. Während der erste Teil sowohl in der Grundkonzeption als auch im Stil weitgehende Übereinstimmungen mit Grönbech aufweist, geht der zweite Teil gewissermaßen andere Wege. Hatte der Verfasser früher vor allem die israelitische Seele schildern wollen, so sucht er hier, die Heiligkeit und ihre Träger sowie die Erneuerung der Heiligkeit zu zeichnen. Er bietet dadurch einen Querschnitt durch die israelitische Religion, aber keine „Theologie des Alten Testaments!" Er will die alttestamentliche Überlieferung aus ihr selbst verstehen, nicht sie christlich- oder jüdisch-theologisch ausdeuten und für die Kirche oder Synagoge von heute zurechtmachen mit all den Modernisierungen und Verdrehungen, die mit einem solchen Unternehmen verbunden sind. Wir haben darum in diesem Werk d i e e i n z i g e o r i e n t a l i s t i s c h e D a r s t e l l u n g d e r a l t i s r a e l i t i s c h e n K u l t u r u n d R e l i g i o n.

Pedersen, der in dieser Arbeit der modernen Forschung über das israelitische Königtum manchmal vorgreift, hat die kultische Interpretation der alttestamentlichen Texte vorbildlich durchgeführt. Er ist gegen die Literarkritik, wie sie bisher hauptsächlich ohne orientalistische Kenntnisse betrieben wurde, sehr skeptisch und seine Zielsetzung bringt mit sich, daß er auf literarkritische Fragen nicht oft Bezug nehmen muß.

Die Erforschung der Ras Shamra-Texte konnte der Verfasser in diesem Werke noch nicht in größerem Ausmaße berücksichtigen. Diesen von ihm selbst erkannten Mangel hat er auf verschiedene Weise auszugleichen versucht. In einem Aufsatz in AO über „Canaanite and Israelite Cultus", Vol. 18/1939, hat er sowohl Übereinstimmung als auch Unterschiede zwischen israelitischem und kanaanitischem Kultus analysiert und den weitgehenden Zusammenhang zwischen Israel und Kanaan unterstrichen. In einer Einzelinterpretation von einem ugaritischen Text, „Die KRT Legende", „Berytus" 6/1941, hat er den Keret-Text als eine Kultlegende interpretiert. In dem von ihm herausgegebenen Sammelwerk, „Illustreret Religionshistorie", Kopenhagen 1948, gab er auch eine gedrängte Darstellung der kanaanäischen Religion, wobei der kultische Aspekt und die rituelle Deutung der Ras Shamra-Texte scharf herausgearbeitet wurden. In demselben Buch hat er übrigens auch seine schon früher veröffentlichte Schilderung der islamischen Religion in revidierter Fassung publiziert.

Auf dem Gebiet der Islamwissenschaft bewegt sich Pedersen auch in seinem Beitrag zu „Ignace Goldziher Memorial Volume", Budapest 1948, das von „The Islamic Preacher" handelt und mit einer Menge von Quellenhinweisen die verschiedenen Termini untersucht. Teilweise innerhalb der Islamkunde liegt auch sein Aufsatz in „Studies in Old Testament Prophecy (Theodore H. Robinson Festschrift), Edinburgh 1950, „The Role played by Inspired Persons among the Israelites and the Arabs", eine komparative Untersuchung über die verschiedenen Typen: Häuptling, Priester und Prophet, die wir sowohl bei den Israeliten als auch bei den vorislamischen Arabern finden.

Ein Schüler Pedersens, der Alttestamentler und Religionshistoriker Hvidberg, hat sich in noch höherem Grade dem geschichtlichen Zusammenhang zwischen kanaanäischer und israelitischer Religion gewidmet. In einem wahrhaft bahnbrechenden Buche, „Graad og Latter", Kopenhagen 1938, — leider bisher nur dänisch publiziert — hat er, vom kultischen Weinen und Lachen ausgehend, die Spuren der kanaanäischen Religiosität im A. T. verfolgt und dadurch das Problem der kanaanäisch-israelitischen Kultur- und Religionskontakte aufgerollt. Diese Arbeit hat auf die nordischen Länder einen bedeutenden Einfluß ausgeübt. Eine Gesamtdarstellung der israelitisch-jüdischen Religion, „Den Israelitiske Religions Historie", Kopenhagen 1944, hat ihre Stärke in den Abschnitten, wo der Verf. im

Geiste Pedersens das kultische Leben schildert. Dagegen ist das Königtum — im Gegensatz zu Pedersens Darstellung — vollkommen unter den Tisch gefallen und der Prophetismus wenig original behandelt. Alles in allem aber doch die beste kürzere Schilderung, die wir besitzen! — Der Alttestamentler A. Bentzen hat hier und da in seinen vielen Werken religionsgeschichtliche Gesichtspunkte gestreift; da sie aber nicht zentral sind, können wir daran vorbeigehen.

Ravn hat verschiedene Beiträge, leider nur in Dänisch, zum Verständnis der babylonisch-assyrischen Religion geliefert. Wirklich bedeutend ist sein Artikel „Illustreret Religionshistorie", eine Glanzleistung auf knapp 60 Seiten. Hier wird der Zusammenhang zwischen sumerischer und akkadischer Religion hervorgehoben, Tammuzkult, Neujahrsfest und sakrales Königtum ebenso sachverständig wie die eigentliche Frömmigkeit behandelt. Das Verhältnis zwischen Israel und Mesopotamien hat Ravn ferner in „Haandbog i Kristendomskundskab" I, Kopenhagen 1942, Kap. 2, untersucht und sehr besonnen über sowohl Gemeinsames als Unterschiedliches geurteilt. In einer Analyse über die Hinwendung des Beters zur Gottheit in den Psalmen („Öst og West", Festschrift Christensen, Kopenhagen 1945) hat er versucht, in die Frömmigkeit der alten Babylonier einzudringen. In einigen Aufsätzen über die Siegelzylinder hat er die religiöse Glyptik behandelt, aber sein Katalog der im Nationalmuseum zu Kopenhagen befindlichen Siegelzylinder ist noch nicht abgeschlossen. Dagegen befindet sich seit langem eine Übersetzung der wichtigsten religiösen Texte ins Dänische im Druck, eine Publikation, der man mit großer Erwartung entgegensieht. Es ist wirklich bedauerlich, daß Ravn so wenig von dieser qualitativ so hochstehenden Produktion in einer internationalen Sprache veröffentlicht hat.

Auf dem Gebiet der ägyptischen Religion hat der ausgezeichnete Philologe Sander-Hansen verschiedene Einzeluntersuchungen veröffentlicht, darunter „Das Gottesweib des Amun", DVS, Skr. 1940, „Aegyptiske Forestillinger om Verdens Skabelse", 1941, und „Der Begriff des Todes", DVS, Medd. 1942. Für die von Pedersen herausgegebene „Illustreret Religionshistorie" hat Sander-Hansen den Abschnitt über Ägypten beigesteuert, aber hier ist seine Darstellung ziemlich traditionell und nicht auf demselben Niveau wie in den Einzelbeiträgen. Die Arbeiten Voltens zur ägyptischen Weisheitsliteratur, z. B. seine „Studien zum Weisheitsbuch des Ani",

DVS, Medd. 1937—38, „Das demotische Weisheitsbuch", 1941, haben für die Religionsgeschichte ihren Wert.

Auf dem iranischen Gebiet hat Barr ein paar kleine Aufsätze über den ältesten Zarathustrismus veröffentlicht („Ost og West", und Festschr. Hammerich 1952). Sehr interessant ist die Untersuchung über die Einweihung Zarathustras als Priester, Krieger und Hirt, wie sie in Denkart 7 gezeichnet ist. Sonst wurde innerhalb unseres zu behandelnden Zeitraumes die religionsgeschichtliche Arbeit von den iranischen Texten von Christensen dominiert. Eigentlich war dieser wirklich hervorragende Forscher nicht Religionshistoriker, sondern Literaturhistoriker und Folkloristiker. Sein ziemlich voltairianisches Gemüt hat wohl auch einen gewissen Abstand zu diesem Forschungsgebiet mit sich gebracht. Aber seine Analysen der religiösen Überlieferung sind grundlegend für das Verständnis der iranischen Religionsgeschichte. Unter seinen diesbezüglichen Untersuchungen seien hier erwähnt: „Helledigtning og Fortellingslitteratur", Kopenhagen 1935, und „Les gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique", Paris 1936. Diese zwei Arbeiten sind für die Erforschung des sakralen Königtums sehr wichtig. Quellenmäßig gesehen erfährt Xenophon mit allem Recht eine Ehrenrettung. — Von seinen avestischen Untersuchungen nennen wir „Essai sur la démonologie iranienne", DVS, Kopenhagen 1941, und „Le premier chapitre du Vendidad, DVS, Kopenhagen 1943. In der letzteren Arbeit wurde der Versuch gemacht, einen älteren metrischen Text über die ostiranische Landnahme herauszuschälen. Viel religionsgeschichtliches Material enthalten natürlich auch seine bekannten kulturgeschichtlichen Werke, „Die Iranier" in „Handbuch der Altertumswissenschaft" 1933, und „L'Iran sous les Sassanides", Paris 1944, wenn auch die Zeichnung der religiösen Zustände nicht auf derselben Höhe wie andere Partien dieser Arbeit steht.

Auf dem Gebiet der vom Iran beeinflußten Gnosis haben wir die Doktorarbeit von Schou Pedersen, „Bidrag til en Analyse af de mandaeiske Skrifter", Kopenhagen-Aarhus 1940. Der Verf. will durch eine interne literarkritische Analyse die ältesten Strata der mandäischen literarischen Überlieferung feststellen; eine gewiß schwierige Methode, mit deren Resultaten man sich indessen im allgemeinen einverstanden erklären kann, zumal die Behauptung, daß die Massiqtas der zweiten und dritten Bücher der linken Ginza den älteren Parteien der mandäischen Literatur angehören.

Aus der ältesten indischen Religionsgeschichte hat Buschardt in seiner Arbeit „Vrta", DVS, Kopenhagen 1945, das wichtige Thema von der Regendrachentötung herausgegriffen und mit guter Quellenbeherrschung behandelt. Er treibt stilistisch sein Grönbechschülertum etwas zu weit. Tuxen hat in der Neuauflage von „Illustreret Religionshistorie" die Vedazeit, die religionsphilosophischen Systeme, den Jainismus und den Buddhismus geschildert; ohne Zweifel besser als es in der ersten Auflage geschehen war. Auf seinem Spezialgebiet hat er eine Abhandlung über den buddhistischen Relativismus, „Buddhistisk Relativisme", Kopenhagen 1936, und einen Aufsatz in AO 14/1935-36, S. 1-25, über die Grundlegung der indischen Moral publiziert. Er ist ein vorzüglicher Kenner der buddhistischen Psychologie und hat das buddhistische Mönchsleben als Augenzeuge studiert, was seinen Schilderungen eine besondere Anschaulichkeit gibt.

Wenden wir uns den klassischen Religionen zu, wo weniger als auf den orientalischen Gebieten zu verzeichnen ist. Hermansen hat in seinem Buche „Studien über den italischen und den römischen Mars", Kopenhagen 1940, versucht, den kriegerischen Charakter dieses Gottes abzustreifen und andere Aspekte in den Vordergrund zu schieben. Er hat aber wohl kaum jemanden von der Richtigkeit seiner These überzeugen können. Eine nützliche Sammlung religiöser griechischer Texte hat Pallis veröffentlicht, „Greek Religious Texts", Kopenhagen 1948. Hier sind die wichtigsten Varianten und Emendationen mit verzeichnet und so ein Hilfsmittel für das Studium geschaffen. S. Holm hat eine kleine griechische Religionsgeschichte in Dänisch veröffentlicht, „Graesk Religion", Kopenhagen 1942, von ziemlich traditioneller Haltung. Derselbe Verf. hat auch ein religionsphaenomenologisches Büchlein, „Religionshistoriske Grundbegreber", Kopenhagen 1949, auf der älteren Forschung basierend, geschrieben (vgl. ZRGG II, 276).

Religionspsychologische Untersuchungen gibt es wenige zu nennen. Fuglsang - Damgaard hat eine Religionspsychologie herausgegeben, 2. Aufl. 1946, „Religionspsykologi". Das Buch ist von rein theologischen Gesichtspunkten beherrscht, hauptsächlich referierend und hat wenig zu bieten. Eine experimentalpsychologische Untersuchung veröffentlichte Grönbeck 1936, „Om Beskrivelsen af Religiöse Oplevelser", eine saubere Arbeit, worin aber der rein religionspsychologische Ertrag nicht allzu groß ist. Der Verf. will das Verhältnis zwischen Erfahrung und Beschreibung nachprüfen, um die Fehlerquellen feststellen zu können.

Es fällt auf, daß es der dänischen religionsgeschichtlichen Forschung im ganzen an Nachwuchs mangelt. Die jüngeren Forscher, die mit einer Arbeit hervorgetreten sind, begnügen sich leider augenscheinlich mit ihrer Erstlingsarbeit. Bei den schönen Traditionen der dänischen Forschung ist diese Lage sehr bedauerlich. Unter solchen jüngeren Religionsgeschichtlern sind eigentlich nur zwei zu nennen, nämlich Prytz Johansen, der über den grönländischen Angakoqkultus und dessen psychologische Voraussetzungen geschrieben hat und der in seiner Untersuchung über das Verbum in Maori auch auf religiöse Daten Bezug nimmt (GT 1940 bzw. „Character and Stucture of the Action in Maori", Kopenhagen 1948); ferner Kemp, der in „Illustreret Religionshistorie" zu der von Grönbech gegebenen Darstellung der „primitiven" Religion (nur ein Neudruck einer schon 1915 publizierten Untersuchung) ein Kapitel über den Kultus beigesteuert hat, stilistisch ganz im Geiste Grönbechs gehalten.

III.

DIE NORWEGISCHE FORSCHUNG

In Norwegen sind die religionsgeschichtlichen Traditionen bedeutend schwächer gewesen als in Schweden und Dänemark. Immerhin gibt es eine recht intensive Forschung auf dem Gebiet der klassischen, nordischen und semitischen Religionen.

Was der Erforschung der alt-nordischen Religion ihr besonderes Gepräge gibt, ist die nahe Verknüpfung mit der nordischen Philologie, Volkskunde und Archäologie. Diese Verknüpfung scheint in Norwegen noch stärker als in Schweden zu sein. Sie tritt in der Arbeit „Jolesveinar og gröderikdomsgudar", Oslo 1933, des bekannten Volkskundlers Nils Lid sehr hervor. Hier wird ein reiches Material zur Deutung der Fruchtbarkeitsgötter der nordischen Volksreligion vorgelegt. Die Erklärungen sind weitgehend durchaus einleuchtend. Doch ist die These des Verf., daß Odin von Anfang an eine kleine Vegetationsgottheit gewesen sei, nach den Forschungen Dumézils und Höflers ausgeschlossen.

Etwa dieselbe Methode — jedoch nicht mit der philologischen Beherrschung der Texte, wie sie Lid besitzt — wird von Birkeli in drei aufschlußreichen Untersuchungen verwendet, die alle dem Ahnenkultus gewidmet sind, nämlich „Högsaetet", Stavanger 1932; „Fedrekult i Norge", Oslo 1938, und „Huskult og hinsidighetstro",

Oslo 1944. Birkeli hebt im Hauskult die Züge der Ahnenreligion hervor, die scharf herausgearbeitet werden. Entsprechend wird die Bedeutung des Fruchtbarkeitskultus, z. B. Weihnachten, bedeutend niedriger eingeschätzt als bei anderen nordischen Forschern. Manchmal kann man sich den Resultaten und Hypothesen Birkelis nicht anschließen, so wenn er erklärt, daß das Gotteshaus auf dem Bauernhof nur den väterlichen Hausgöttern, nicht aber einem Hochgott wie Odin gewidmet war. Er ist auch stark von den Manatheoretikern abhängig und kennt die moderne Kritik dieser Hypothesen nicht. Er wandert um die ganze Erde, um Parallelfälle aufzuzeigen, jedoch werden die verwandten Völker oft ganz vergessen. Dieser Mangel wirkt in der Analyse von fylgja und hamingja unvorteilhaft. Überhaupt ist die Gesamtschau zu stark von den evolutionistischen Anschauungen geprägt. Diese Schwäche macht sich in zwei zusammenfassenden Darstellungen phaenomenologischer Natur, „Religionshistorie" betitelt, die zuerst 1936 und dann 1948 herausgegeben wurden, noch mehr bemerkbar. Birkeli ist vor allem Spezialforscher und leistet auf seinem Gebiet der Forschung gute Dienste.

Weniger original als Birkeli ist Sverdrup, der teilweise über dieselben Probleme gearbeitet hat, z. B. in „Die Hausurnen und die Heiligkeit des Hauses", Oslo 1939, und „Rauschtrank und Labetrank im Glauben und Kultus unserer Vorfahren", Oslo 1941. Seine Untersuchungen sind mehr archäologisch verankert, da der Verf. vor allem archäologisch ausgebildet ist. Vorbereitet wurden diese beiden Monographien durch Forschungen über Totenglauben und Bestattungsbräuche in der nordischen Stein- und Bronzezeit, wovon die Untersuchung „Fra gravskikker til dödstro i nordisk bronsealder", Oslo 1933, in den hier behandelten Zeitabschnitt fällt. Der leitende Gesichtspunkt ist ein gemäßigter Evolutionismus, man möchte sagen, ein unreflektierter. Als Materialsammlungen sind diese Arbeiten — phaenomenologisch gesehen — sehr nützlich, aber sie bringen kaum etwas prinzipiell Neues. Sverdrup hat auch ein populäres Buch in Norwegisch über die Bekehrung Norwegens zum Christentum geschrieben, „Da Norge ble kristnet", Oslo 1942, dies aber in stärkster Abhängigkeit von Ljungbergs bekanntem Buch.

Auf dem griechischen Gebiet arbeitet unermüdlich der hervorragende Papyrologe und Religionshistoriker S. Eitrem, der in der von ihm herausgegebenen Reihe „Symbolae Osloenses" eine Reihe gehaltvoller Untersuchungen beigesteuert hat. Von seinen späteren Beiträgen seien erwähnt: „La Sibylle de Cumes et Virgile"

(1945), „A purificatory Rite and some allied rites de passage" (1947) und „Some notes on the demonology in the New Testament" (1950). Vor allem der letzte Beitrag ist sehr wichtig, denn hier wird ein eingehender Vergleich zwischen den von Jesus in den neutestamentlichen Berichten praktizierten Heilmethoden und den Beschwörungen der zeitgenössischen Exorzisten gegeben. Sowohl Übereinstimmungen wie Unterschiede werden scharf herausgearbeitet. Dabei werden auch Resultate für die traditionsgeschichtliche und literarkritische Beurteilung der Evangelienerzählungen erreicht.

Eitrem hat sein Wissen über „Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike" in einer Monographie vorgelegt, die in der von Kerényi und ihm in Verbindung mit De Tolnay herausgegebenen Serie „Albae Vigiliae" (N. F. H. V., Zürich 1947) erschienen ist. Der Nachdruck liegt hier auf Theurgie und Orakelwesen, die durch Quellenhinweise beleuchtet werden. Mehr populär gehalten ist das norwegische Buch „Mysteriereligioner i antikken", Oslo 1942, wo der Verf. die griechischen und orientalischen Mysterienreligionen der Antike anschaulich schildert. Für die Zeichnung der Mithrasmysterien konnte der Verf. die neuen Funde aus Dura, nicht aber die aus Rom und Ostia benützen. Seine Gesamtauffassung dieser Mysterien ist von Cumont abhängig. Die wie immer bei Eitrem vorbildlich sachliche und ruhige Darstellung verbindet sich in diesem Buche mit einer sehr lebendigen und anziehenden Darstellungsweise.

Als drittes Gebiet können wir die semitische, besonders die israelitisch-jüdische Religion nennen. Auf diesem Gebiet hatte ja früher S. Mowinckel seine bahnbrechenden Werke über das israelitische Neujahrsfest publiziert. Seine Forschungen hat er neulich in zwei sehr umfangreichen Büchern, „Han som kommer" (Kopenhagen 1951) und „Offersang og sangoffer" (Oslo 1951) zusammengefaßt und christlich-theologisch ausgelegt. Eine religionsphaenomenologische Analyse des Alten Testaments hat er auch in „Religion og kultus", Oslo 1950, versucht, wobei er von dem evolutionistischen Schema der geschichtlichen Entwicklung Abstand genommen hat. Seine Auffassung der Hochgötter erscheint heute veraltet und entspricht hauptsächlich der von Söderblom auf Grund des damals vorhandenen ungenügenden Materials aufgestellten Hypothese. Auch die Darstellung des Mana-Glaubens entspricht nicht dem heutigen Forschungsstand.

Durch eine Monographie „Prophecy and Tradition", Oslo 1946, hat Mowinckel in die Debatte über mündliche und schriftliche Über-

lieferung eingegriffen. Er versucht, eine vermittelnde Position zwischen der Nyberg'schen Richtung und der älteren Literarkritik einzunehmen, ohne das Problem durch neues Material oder Gesichtspunkte zu fördern. Wichtig ist aber seine unbedingte Forderung einer historischen Analyse der prophetischen Literatur.

Mowinckel hat durch seine Lehrtätigkeit mehrere Schüler, die sich auf dem Gebiet des A. T. versucht haben. So hat Brock-Utne eine stark hypothetische Arbeit, „Der Gottesgarten", Oslo 1935, veröffentlicht. S. Kapelrud, der mehrere Untersuchungen exegetischer Natur publiziert hat, hat in seine Uppsaladissertation „Joel Studies", 1948, auch viel ugaritisches Material einbezogen und in einem Aufsatz auf Norwegisch das Thronbesteigungsfest Jahves und die ugaritischen Funde behandelt (NTT 41/1940). In einem Artikel in JAOS 70/1950 über „The Gates of Hell and the Guardian Angels of Paradise" hat er die Vorstellung von göttlichen Wesen als Torhüter in Israel gegen den altorientalischen Hintergrund untersucht. Im Jahre 1952 hat er eine ziemlich umfangreiche Monographie über „Baal in the Ras Shamra Texts", Kopenhagen 1952, veröffentlicht, worin dieser Gott als eine sterbende und auferstehende Gottheit analysiert, aber auch ausführlich über Namen, Familie und allgemeine Bedeutung referiert wird.

Mit dem unmittelbaren Hintergrund des Christentums beschäftigt sich Ludin Jansen. In seinem Erstlingswerk, „Die spätjüdische Psalmendichtung / Ihr Entstehungskreis und ihr „Sitz im Leben' ", Oslo 1937, untersucht er diese Literatur als ein Produkt der „Weisen". Die Dichtungen wurden zu didaktischen und erbaulichen Zwecken im Unterricht verwendet, dienten aber auch als Psalmen, die, ohne an den Rahmen des Gottesdienstes gebunden zu sein, zu Hause und im Tempel rezitiert wurden. Sie wären in anderen Fällen rein „literarische" Gebete erbaulichen Charakters. Der Verf. ist vor allem bestrebt, das Milieu dieser Psalmendichter zu zeichnen, und nennt seine Untersuchung auch eine „soziologische", doch scheint dieser Aspekt hinter dem literar- und religionsgeschichtlichen entschieden zurückzutreten. Einige ergänzende Gesichtspunkte lieferte neulich Mowinckel, aber auch er ohne religionsgeschichtliche Analyse (NTT 51/1950, 1—54.).

Stärker religionsgeschichtlich ist die zweite Arbeit Jansens, „Die Henochgestalt", Oslo 1939, worin er Henoch als einen „Heilbringer" deutet und ihn als einen jüdischen Niederschlag der Vorstellung von Ea-Oannes betrachtet. Die babylonischen Züge lassen sich in der

Tat nicht bestreiten, sind sogar noch stärker, als der Verf. geltend macht. Wenn der Verf. in der Menschensohngestalt des Henochbuches eine Synthese zweier Ideenkomplexe sieht, nämlich eines jüdischen und eines babylonisch-chaldäischen, so muß man noch einen mächtigen dritten Komplex hinzufügen, den iranischen mit der Vorstellung eines Urmenschen als Erlöser. Von Einzelergebnissen des Jansenschen Buches ist die Typologie der Prophetenberufungen zu nennen, wobei der Verf. die Übereinstimmung mit der Königsideologie glücklich herausarbeitet.

Jansen hat auch ein populäres Buch über Meister Eckhart auf norwegisch veröffentlicht, Oslo 1944, von kleineren Arbeiten ganz zu schweigen. Hier soll zuletzt nur noch seiner Untersuchung über den Kambysesroman gedacht werden, „The Coptic Story of Cambyses invasion of Egypt", Oslo 1950, die teils literar- teils religionsgeschichtlichen Charakter trägt und endlich eine befriedigende Lösung des alten Problems dieser Schrift bietet.

Zwischen alttestamentlicher Exegese und Experimentalpsychologie bewegt sich S e i e r s t a d in „Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia", Oslo, 1946, da er versucht, diese Erlebnisse psychologisch zu deuten. Die Arbeit hat eine recht unsanfte Kritik von Mowinckel und Schjelderup erfahren. Der Referent findet die Kritik von Schjelderup zutreffend (NTT 1947), aber auch diejenige Mowinckels enthält viele treffende Bemerkungen. Die Literaturauswahl ist beschränkt, vor allem fehlen englische und französische Werke. Die Problembehandlung wird dadurch einseitig. Die religionspsychologische Erklärung wird von der religionsgeschichtlichen isoliert. Erstaunlicherweise wird der analoge Fall Muhammeds gar nicht angeführt. Die psychologische Deutung ist atomisierend, denn die drei Gestalten werden isoliert betrachtet. Der Begriff „Ekstase" wird nie nach neueren Untersuchungen definiert. Die Einstellung zur tiefenpsychologischen Methode ist widerspruchsvoll. Der Verf. verneint die Möglichkeit objektiver Forschung und zieht übernatürliche Faktoren als Erklärung heran.

Eine populär gehaltene, aber gewissenhafte religionsgeschichtliche Monographie über Madagaskar hat R u u d geschrieben mit dem Titel: „Guder og Fedre", Oslo 1947. Das auf norwegisch geschriebene Buch enthält eine Fülle religionsgeschichtlich bedeutsamen Stoffes, besonders über Ahnenkultus und Opfer. — In einer von ihm herausgegebenen Serie hat B i r k e l a n d zwei populäre Bücher über Zarathustra und Muhammed veröffentlicht, in stärkster Abhängig-

keit von Nyberg bzw. Andrae, und in einer von Lid herausgegebenen Schriftenreihe eine Abhandlung über Sprache und Religion bei Juden und Arabern mit der Behauptung, daß Jesus Hebräisch gesprochen habe (!). — In der letztgenannten Serie hat Christiansen in „Ekstase og Religion" (1947) den arktischen Schamanismus behandelt.

Zwischen Archäologie, Kunstgeschichte und Religionsgeschichte bewegt sich der bekannte Kunsthistoriker L'Orange in einer Reihe von ideenreichen Untersuchungen über das antike Gottkaisertum, wovon wir hier die folgenden erwähnen wollen: Domus aurea, der Sonnenpalast (SO 1942), Kejseren på Himmelstronen, Apotheosis in Ancient Portraiture, 1947. Leider sind diese Arbeiten in einzelnen wichtigen Hinsichten nicht ganz zuverlässig, und dem Verf. mangelt es an orentalistischen, zumal iranistischen Kenntnissen, die seiner Hervorhebung der kosmischen Züge des Kaiserzeremoniells und der Kaiserdarstellungen einen mehr überzeugenden Charakter hätten verleihen können. Als Tendenz, die auf dem Gebiet der klassischen Kunst- und Religionsgeschichte immer noch vorherrschende isolierende Arbeitsweise zu überwinden, sind aber die Untersuchungen L'Oranges lebhaft zu begrüßen.

Jede Forschergeneration arbeitet selbstverständlich mit ihren speziellen Problemen und nach ihren Methoden. Darum ist es völlig natürlich, daß man — wie aus den vorhergehenden Ausführungen zur Genüge hervorgeht — einen weitgehenden Dissensus unter den skandinavischen Religionsgeschichtlern feststellen kann. Wichtig ist aber auch zu notieren, daß diese Verschiedenheit nicht unbedingt an die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Generation geknüpft ist. Sonst wäre wohl nicht eine so große Übereinstimmung in Methoden und Resultaten wie z. B. zwischen Pedersen und Ravn auf der einen und den jüngeren Uppsalaforschern auf der anderen Seite zu finden.

Man spricht heute unter älteren Forschern gerne von den Methoden der jüngeren Forschung als von „Modetheorien" und hat dabei vor allem die Hervorhebung des Hochgottglaubens und der mythisch-rituellen Interpretation im Auge. Der anti-evolutionistische Charakter wird gern als „einseitig" getadelt mit dem Hinweis darauf, daß wir z. B. in der griechischen Religion eine „Evolution" feststellen könnten. So Nilsson in seinem „Offenen Brief" an Nock. Ich nehme die letzte Bemerkung zuerst. Ist es nicht fast unglaublich zu sehen, daß man so nachlässig mit den großen Prinzipfragen umgeht, daß

man nicht einmal gelernt hat, zwischen „Evolution" und „Evolutionismus" zu scheiden, obgleich doch jedes ethnologische Handbuch eine Belehrung bietet? Und hinsichtlich der „Modetheorien" scheint man nicht beachtet zu haben, daß die mythisch-rituelle Deutung als wissenschaftliche Methode weit ins 19. Jahrhundert zurückgeht und eigentlich noch viel älter ist. Die Wichtigkeit des Hochgottglaubens wurde von Andrew Lang schon Ende des vorigen Jahrhunderts hervorgehoben. Wir haben also hier „Modetheorien" vor uns, die über ein für eine Mode erstaunlich langes Leben verfügen.

Eigentümlich auch, daß eine ältere Forschergeneration so herablassend von Modetheorien spricht; denn von ihren eigenen Modetheorien hat sie nicht geringen Gebrauch gemacht. Eine jüngere Forschergeneration glaubt wahrhaftig nicht, daß man — wie manchmal behauptet wird — alle Rätsel mit „Anti-Evolutionismus", „Hochgottglauben" und „mythisch-rituelle Deutung" lösen kann. So naiv ist sie nicht. Aber bisher übersehene Tatsachen dürfen nicht verschwiegen werden. Die schon seit langem feststehenden Resultate müssen wieder ans Licht gezogen werden.

Keine Methode allein führt zum Ziel; diesen Satz hier zu wiederholen ist vielleicht doch notwendig. Wir müssen alle bisher gefundenen Methoden miteinander kombinieren, dabei jedoch bedenken, daß für die eine Forschungsaufgabe die eine Methode, für eine andere die nächste die ergiebigere ist. Ein starres Festhalten nur an einzelnen, evtl. sogar veralteten Methoden kann für die wissenschaftliche Forschung nicht förderlich sein. Hier scheint der Erforschung der klassischen Religionen eine große Gefahr zu drohen. Einmal auf dem Gebiete der Religionsgeschichte führend, droht sie heute, ein Residuum schon längst überwundener Hypothesen aus der Kindheit der Religionsgeschichte zu werden.

Wenn man versucht, das ganze Gebiet der religionsgeschichtlichen Forschung zu überschauen, wird man überrascht sein zu sehen, wie schlecht der Kontakt zwischen den Spezialgebieten einerseits und der Religionsgeschichte und den Nachbardisziplinen andererseits wirklich ist. Wie wäre es sonst möglich, daß von Ethnologie und Soziologie längst als falsch erwiesene ethnologische Theorien, wie z. B. Praedeismus und Evolutionismus, immer noch auf dem Gebiet der klassischen Religionen ein Dasein fristen können. Hier kann nur gehofft werden, daß Spezialforscher auf allen Teilgebieten versuchen, sich mit den Fortschritten auf angrenzenden Gebieten und in den Nachbardisziplinen vertraut zu machen.

ΜΟΝΟΓΕΝΗΣ ΠΑΡΑ ΠΑΤΡΟΣ

PAUL WINTER

In few parts of the New Testament are the fusion of languages and the syncretism of ideas so advanced and integrated as in the Johannine Prologue. The Semitic colouring of the diction and the unmistakable affinity with ideas from both the OT and post-canonical Jewish writings induced modern critics[1]) to assume an Aramaic original for either the source which the writer of the Fourth Gospel utilised or the composition of the evangelist himself. Without wishing to minimise the contributions these scholars have made toward a solution of the literary problem of the Johannine Prologue, I should briefly state here in advance that in my opinion the language of composition was Greek. Certainly the Greek of a man who was used to form mental images in a Semitic idiom, a man whose thinking had been fashioned by Jewish tradition and literature, yet again whose outlook on life had been enriched by the acceptance of thought-forms of Greek origin. One need not, in this connection, suppose that Greek thinkers were responsible for the 'Logos' idea — the word, and concept, can be traced in Hebrew writings centuries before the Jews ever came into contact with Greek culture. Yet there is other evidence of Hellenic influence; *the kosmos,* expressing the concept of an ordered universe, is a Greek notion for which there is no equivalent in early Hebrew writings. The Alexandrian Jews were aware of this deficiency and felt it incumbent on them to introduce the term, and with it the concept, in the story of creation when they translated צבא (Gen II 1) as ὁ κόσμος (comp. Deut. IV 19, XVII 3, Isa XXIV 6, XL 26). It may be an imperfect characterisation of the writer's cultural associations, yet it would be difficult to describe them in a less vague manner than by saying that they were 'more Jewish than Greek'. Greek traits there are — but they are assimilated to a Judaic consciousness. The outlook of the writer is that of a man who has come into contact with the hellenistic world and who, in his Judaic polemic with that world, employs Greek as his language of expression and has experienced the formative influence of Hellenic concepts.

[1]) James Rendel Harris: The Origin of The Prologue to St. John's Gospel, Cambridge 1917; Charles Fox Burney: The Aramaic Origin of the Fourth Gospel, Oxford 1922; Rudolf Bultmann: Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium, in Ευχαριστηριον, Studien zur Religion des Alten und Neuen Testaments, vol. II, Göttingen 1923, 1-26; Millar Burrows: The Johannine Prologue as Aramaic Verse, JBL XLV, New Haven 1926, 57-69; Matthew Black: An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, Oxford 1946.

We must not, therefore, in examining the salient features of the Johannine Prologue, neglect the possibility of Greek contacts even though the writer's outlook is basically that of a Jew.

Twice in the Johannine Prologue occurs the word μονογενής. *Monogenēs para patros* in v. 14 and *monogenēs*, with *theos* following upon it, in v. 18. Other passages in 'Johannine writings' where the adjective is found are Jn III 16, 18 and 1 Jn IV 9.

The word μονογενής, μουνογένειος, μουνογόνος, occurs in Hesiod's Works and Days 374, Theogony 426, 448, in Orphic Hymns XXIX 2, XXXII 1, XL 16, Parmenides VIII 1, Plato's Timaeus 31 b, Herodotus, Apollonius Rhodius, Antoninus Liberalis and in a variety of Greek inscriptions.

In Parmenides it is τὸ ὄν which is called μονογενές, that 'which alone has existence'. μονογενές is correlate to ἀτρεμές *imperishable*[2]. Plato uses the word as a designation of 'heaven': ἵνα . . . κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ᾖ τῷ παντελεῖ ζώῳ, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστι τε καὶ ἔτ' ἔσται[3]. Both writers, and Plato more evidently than Parmenides, used the word *monogenēs* to express an assessment of values.

In Hesiod we find the word connected with τιμή *esteem, regard, honour*[4]; in the Orphic Hymns it is once coupled with πολυπότνιος *august, revered, eminent*[5]. The fact that the character of monogeneity is in these writings attributed to several persons makes it clear that in the writers' usage the term does not denote 'one only', but has the significance 'peerless', 'matchless', 'of singular excellence', 'unique', or 'the only one of his/her kind'. It is not *einzig*, but *einzigartig*. Several persons can be μονογενής, each in his or her own manner.

This is also the 'Johannine' usage. Although Jn I 14, 18 speaks of one who is monogenēs in relation to God, v. 12 does not exclude others from the possibility of 'becoming children of God'. After 1 Jn IV 9 has explicitly spoken of the *hios tou theou ho monogenēs*, 1 Jn V 1 goes on to say: *pas ho pisteuōn . . . ek tou theou gegennētai*. No exclusiveness in number, but a distinctive quality is here as there indicated by the expression μονογενής.

In biblical writings older than the Fourth Gospel, יחיד or μονογενής is far from having a single simple meaning; the word admits of more

---

[2]) Hermann Diels: Parmenides Lehrgedicht. Berlin 1897, 34, 74; the same: Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin, 1903, 122.

[3]) Editio Bury (Loeb Classical Library, Plato VII), London 1929, 57, 58.

[4]) Editio Dindorf, Leipzig 1825, 39, 40.

[5]) Editio Leipzig and Leyden 1818, 57, 58 and 62.

than one interpretation. In Jdg XI 34, Tob III 14, VI 11 (A), 15 (א), VIII 17 and in Lk VII 12, VIII 42, IX 38 the connotation appears to be 'the only one'[6]: In Ps XXV 16 and LXVIII 7 (LXX: μονοτρόπος, A: μονογενής) the meaning is 'solitary', 'lonely', 'all alone'. In Ps XXII 21, XXXV 17 the attribute applies to the soul; here it can well mean 'my only possession', and can equally well mean 'my priceless, irreplaceable, unique, my highest possession'[7]. In Wisd Sol VII 22 the meaning is 'beyond comparison', 'unequalled'. There remain passages — like those from Judges, Tobit and Luke — that refer to a *ben yaḥid* (Gen XXII 2, 12, 16, Am VIII 10, Jer VI 26, Zech XII 10, Prov IV 3; the LXX has ἀγαπητός in all places except Proverbs where ἀγαπώμενος is used; A: μονογενής in Gen XXII 2 and Jer VI 26; Σ: μονογενής in Gen XXII 12 and Jer VI 26; A Σ Θ: μονογενής in Prov IV 3) or to a *thygatēr monogenēs* (Bar IV 16 b[8]). The starting-point for an investigation of the meaning of the term in all these passages will have to be Gen XXII 2, 12, 16.

There is sound reason to assume that *monogenēs* and not *agapētos* was originally used to translate *yaḥid* in the Genesis passage. Heb XI 17 and Ant I XIII 1 call Isaac the μονογενής of Abraham. One may think that the writers derived the word from a current translation of the Pentateuch, older than the extant Septuagint, or one may think that they had recourse to the Hebrew original and independently of the LXX rendered *yaḥid by monogenēs*. The latter assumption, highly improbable in the case of the writer of the Epistle to the Hebrews, becomes even less likely when patristic references are examined. Irenaeus, Contra Haer IV v 4[9], quoting Gen XXII, says [ἀβραὰμ] τὸν ἴδιον μονογενῆ καὶ ἀγαπητὸν [ἑαυτοῦ υἱὸν] παραχωρήσας θυσίαν τῷ θεῷ ..... *(unigenitum et dilectum filium suum concessit sacrificium deo)* and makes the quotation the occasion to expound the view that Abraham's willingness to sacrifice his only-begotten and beloved son pleased God so much that he decided to make available (or *grant;* παρασχεῖν covers both the meanings *produce* and *hand over*) his own only-

---

[6]) It might be noted that the Hebrew writer of Jdg XI 34 had it within his power to make the expression less ambiguous by saying אחת היא μία ἦν (comp. Song of Songs VI 9).

[7]) In Jer XII 7 the *nefeš* is called *yediduth, hē ēgapēmenē psychē;* it is well possible that in this place also *yeḥidathi* was read.

[8]) The A reading is preferable. We have here a case of Hebrew paranomasia. In the first half of the verse the sons are called *hoi apapētoi, yedidim;* in the second half one of the daughters is described *monogenēs, yeḥidah.* Codex A is here supported by the Latin *a filiis unicam.*

[9]) MPG VII 986.

begotten and beloved son for the redemption of mankind. Gregory of Nyssa, De Deitate Filii et Spiritus Sancti III[10], quotes Genesis in the following form: λαβέ μοι . . . τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητὸν τὸν μονογενῆ *(accipe mihi filium tuum istum dilectum, istum unigenitum).* In both these patristic quotations *agapētos* is obviously derived from the LXX as we know it (and might in Irenaeus, where it occupies the second place, be due to interlinear insertion from where the next copyist transferred it to the text) — but how should we account for the parallel *monogenēs*? Unless some modern author proves that Irenaeus knew Hebrew, his μονογενής in Haer IV v 4 must be taken as an indication that a Greek translation of the OT to which he, as also the writer of Hebrews and Josephus, still had access, used in Gen XXII 2, 12, 16 μονογενής.

Proof of this fact comes forward in the Old Latin Version of the OT which has in the Genesis passages (and in Jdg XI 34) the reading *unicus (unica).* The Old Latin is based on a Greek text, and as *unicus* could not have been a translation of ἀγαπητός, the Greek reading must have been μονογενής[11].

Whatever the early Greek rendering for *ben yaḥid* was, the meaning of the Hebrew term itself remains to be discussed. At the time of his sacrificial offering, Abraham had other sons besides Isaac who was not even the firstborn in chronological order. Isaac's distinction lay in the fact that he alone was born of Sarah, Abraham's favourite wife[12]. The extant LXX translation of בן יחיד by υἱὸς ἀγαπητός gives the meaning better than the English Bible does by 'thy son, thine only son'. Still better than 'the beloved' would be a description by the words the one who is favoured, the one who is preferred to others, the darling, or the chosen one.

Confirmation of this supposition may be obtained from the Book of Jubilees. Jub XVIII 2 (Gen XXII 2): *thy beloved son,* Jub XVIII 11

[10]) MPG XLVI 568.

[11]) Jerome replaced *unicus* by *unigenitus* in Gen XXII 2, 12, 16, Jdg XI 34, Am VIII 10, Jer VI 26, Zech XII 10 and Prov IV 3 (MPL XXVIII 188/9, 526, 1038, 859, 1073, 1246). He followed a development that had earlier taken place in the Latin text of Jn I 14, 18, III 16, 18 and 1 Jn IV 9. In Ps XXV (XXIV) 16 Jerome suggested *solus,* in Ps XXXV (XXXIV) 17 *solitaria,* but the Vulgate reverted to the older *unicus, unica* (MPL XXIX 159/60, 177/8); in Ps LXVIII (LXVII) 7 Jerome wrote *unanimes* or *unius moris* (MPL XXIX 233/4). *Unicus, unica* remained the Vg reading in Ps XXII (XXI) 21, Bar IV 16, Tob VI 15, VIII 17 (19) *(duo unici* δύο μονογενεῖς), Wisd Sol VII 22 and Lk VII 12, VIII 42, IX 34. The O. L. in Tob III 14 (15) was *unica,* in Tob VI 11 (10) *unicus.*

[12]) It is interesting to compare the story in Gen XXI 8—21 with the Deuteronomic Law (Deut XXI 15—17).

(Gen XXII 12): *thy first-born son,* while in Jub XVIII 15 (Gen XXII 16) some Aethiopian mss. have *thy beloved son,* others *thy first-born son whom thou hast loved,* and the Latin reads *unigenitus filius tuus.* We observe a free interchange of the terms *yaḥid, yedid* and *bekhor.*

Isaac's honorific designation as *ben yaḥid* is a title which recognises the status of his posterity. It is posterity that is rewarded by the title bestowed upon the ancestor. As Rome is honoured in Aeneas, so is Israel in the patriarch. For every Jewish king is 'David', and every Jew, or Israelite, is 'Jacob', 'Isaac', 'Abraham' — and Adam. If the attribute *ben yaḥid* was given to Abraham's son, it would, in Hebrew thought, be not merely his personal prerogative but would continue to be that of his descendant and the descendants of his descendant (Deut X 15) unless any of them should 'cut themselves off'[13]. The promises given to David remain in force for all future successors of David except those who excluded themselves, by individual action, from the sure mercies. Historical reality fades into insignificance before the reality of the *berith,* the covenant with God: when David's dynasty is ultimately deposed, the offer of renewal of the covenant is held out by an ever-generous God (Isa LV 3). In the great trial of the ages, history is not the one who gives the verdict — she is the one who stands accused. And when God spoke of Isaac as Abraham's *ben yaḥid,* then Isaac's progeny, unless they followed the example of Esau, would be the heirs and rightful claimants to the illustrous title of the forebear *ho hios ho monogenēs* or *ho hios ho agapētos* that distinguished them from among all other nations of the earth[14].

Individuals may exclude themselves from the right that is vested in the community. The title itself remains the inalienable prerogative of the nation as such and can be claimed by those who will prove their worth. „In the place where it was said unto them 'Ye are not my people!', it shall be said unto them: 'Ye are the sons of the living God!' " (Hos II 1). A remnant will remain. And it is to this remnant that the ancestral birth-right, entrusted 'from generation unto generation', shall revert. The whole of the OT is a repeated affirmation of Israel's election to hold a position unique amongst the races of the earth. καὶ τίς ὡς λαός σου Ἰσραὴλ ἔθνος ἄλλο ἐν τῇ γῇ; ὡς ὡδήγησεν αὐτὸν ὁ θεὸς τοῦ λυτρώσασθαι ἑαυτῷ λαόν . . . (2 Sam VII

[13]) Comp. Heb VII 10.

[14]) Little can be gained from purely conjectural speculations. If Abraham was a deity, the division of his offspring into those who are descended from the 'beloved son' and those descended from sons to whom the privilege was not extended would naturally be more marked. But we should refrain from a sort of demonstration for which no evidence can be offered.

23 and 1 Chr XVII 27; *comp.* the old Deut XXXIII 29). There is — as if intended to prevent the excesses of narrowly particularist interpretation—a rider attached to the blessing of forefather Abraham: „And in thy seed shall all the nations of the earth be blessed" (Gen XXII 18). „It is too light a thing that thou shouldest be my servant to raise up the tribes of Jacob and to restore the preserved in Israel; I will also give thee for a light to the nations . . ." (Isa XLIX 6).

When YHWH says to the Sons of Israel „You only have I known of all the families of the earth" (Am III 2), he declares them, collectively, to be his *ben yaḥid*. It is the Jewish people as such to whom the title applies. Theirs is a dignity above and beyond that of others —they are heirs to the promise and bearers of the obligation. There are only Jews and non-Jews in the world, as there are only Greeks and barbarians. It was a duty as much as a privilege to be 'the beloved son'.

Whether it is taken in the wider underlying sense in which the *ben yaḥid* in Gen XXII 2, 12, 16 refers to all of Isaac's progeny, or whether it is taken in the restrictive meaning in which the term applies to Isaac individually, *yaḥid* is here an expression of endearment. The ancient Hebrew phrase is, in fact, quite common even in modern speech: *yehidi — my only one, mon seul, mio solo, mein Einziger,* мой единый. As an expression of endearment must the word be understood also in Am VIII 10, Jer VI 26, Zech XII 10, Prov IV 3 and in Bar IV 16; in this last case the assumption is supported by the parallelism between 'beloved sons' and 'only-begotten daughter'[15].

In very early times when the Israelites were still organised in tribal groups, it appears that there prevailed among the different tribes some rivalry as to which one was more in favour with YHWH than the others. A very old source, Deut XXXII 12, gives Benyamin the title ידיד יהוה; Jer XXXI 9 echoes a tradition that gave the preference to Efrayim.

A short excursus on the meaning of *bekhor* may assist in comprehending the meaning of the correlate term *yaḥid*. In Ps LXXXIX 28, God promises the king of Israel that he will 'make him first-born', and he explains gratuitously what is meant by this expression: *the highest over the kings of the earth*[16]. In the Babylonian Creation

[15]) ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός bedeutet . . . nicht 'mein geliebter Sohn', sondern 'mein bevorzugter Sohn' . . . Im Alten Testament besteht kein großer Unterschied zwischen ידיד und יחיד; sachlich läuft auch בכור auf das selbe hinaus". Julius Wellhausen: Das Evangelium Marci, Berlin 1903, 6.

[16]) Comp. Deut XXI 16.

Myth, Mummu, Kingu, Anšar, Ea, Anu, Šamaš, and finally Marduk, are successively 'made first-born'[17]. Neither in Babylonian nor in Hebrew usage does the word necessarily mean 'the first in chronological order'; it has rather the connotation *excellent, distinguished amongst others,* and in relation to parent and child, *the beloved one, the darling, the one endowed with special favour.* The Gilgameš epic expresses this most pregnantly in the words: „I have proclaimed thee amongst the host of gods and made thee lord; I have assigned unto thee the dominion over all the gods".

Israel, successive to Esau in terms of time, is yet God's 'first-born son' (Ex IV 22), not because of greater antiquity of the Jews nor because of their inherent qualities (Deut VII 7), but because God has given his revelation to Israel thus distinguishing the Jewish people above all others. God's chosen and beloved amongst his children, the unique one, is Israel. 'The Beloved' and 'The Elect' are synonyms for 'The First-Born', and this term has links with 'The Only-Begotten' which is but a more developed stage of the same idea. If 'The First-Born' is still merely *primus inter pares,* 'The Only-Begotten' is *in a class all to himself, different in type.* By virtue of God's adoption in love, Israel has, as God's son, become so different from all other nations that in later strata of the OT even the use of the same word 'nation', to describe Israel, is avoided. It is a difference not merely in degree but in type. Israel is singled out from among all the others and has become incomparable, yaḥid, monogenēs. „YHWH has avouched thee this day to be a peculiar people unto himself . . . to make thee high above all nations which he has made . . . that thou mayest be an holy people unto YHWH thy God" (Deut XXVI 18, 19). As long as YHWH was the God of Israel only, and other nations were thought to be subject to other deities, it was sufficient, and an ample distinction for Israel, to be God's son (Deut XIV 1). The moment God had become the Father of the whole human race — and he is that already to the pre-exilic prophets — a new distinction had to be found for Israel. He becomes the 'first-born', and as that distinction wears out, the 'only-begotten'.

The basic identity of the meaning of בכור πρωτότοκος and of יחיד μονογενής comes out in Ps-Philo XXXIX 11:

> Et nunc fiat Iept[a]e oratio in primogenitum fructum ventris [eius]
> Et petitio eius in unigenita[m] ipsius.

The passage refers to Jephtha's „only" daughter.

[17]) Hellenistic sources describe Mummu's primogeniture by the term μονογενὴς παῖς.

Josephus is not very helpful in contributing to an elucidation of the word μονογενής. He uses it, in Ant I XIII 1[18] and Ant V VII 10[19], in places that correspond to Gen XXII 2 and Jdg XI 34. Apart from these passages there is Ant II VII 4[20]: „Dan had an only-begotten child Usis". The meaning appears here to be 'one only'. The Pentateuch — leaving aside the transcription error *Ḥušim*, Gen XLVI 23, *versus Šuḥam*, Num XXVI 42 — ascribes to Dan *sons* but gives only *one* name[21] (which might be a plural, a generic name). Josephus seems, in this passage, to understand the word *monogenēs* in the sense 'limited in number to one'. But in another instance Josephus uses the term in the sense 'favourite', 'best-beloved', — so in Ant XX II 1[22] where he records that king Monobaz of Adiabene bestowed his parental affections upon his 'only-begotten son' Izates thus provoking the envy of Izates' brothers.

The *Only-Begotten* is a synonym of *The Elect* in Ascensio (Visio) Isaiae VII 37, VIII 7.

Taanith 10 b and Tosefta Taanith defines as *yaḥid* any man who is worthy of being appointed manager of a community[23]. The word has the connotation 'outstanding quality'. In late rabbinical literature we find the lovely saying „As YHWH is yaḥid in his world, so is the soul [in the body]" (Deut R II 37[24]) — a strikingly 'Greek' thought.

Examination, so far, has shown that the meaning of *yaḥid, monogenēs*, is one who has no equal. It has not shown to whom the author of the source of the Johannine Prologue attributed this quality. If we presume, with Harris, that verses Jn I 1-5, 9-14, 16, 18 are based on a Wisdom-hymn, and that the evangelist replaced *ḥokhmah* by the equally known *davar* in order to effect with more

---

18) Niese I 53; Thackeray I 108.
19) Niese I 344; Thackeray II 120.
20) Niese I 119; Thackeray I 242.
21) Comp. 1 Chr I 41. — Jub XLIV 28 makes Dan the father of five sons, but remarks that four of them died in the year of their arrival in Egypt so that Ḥušim alone was left. This is an attempt to resolve the apparent contradiction in the Genesis passage where we read of sons but are given only one name. A similar expedient occurred, relatively late, to the minds of some Latin copyists of Ps-Philo VIII 12, where some mss. instead *of filii autem Dan Usinam* have *filii autem Dan Us Inam* making so two persons out of Ḥušim-Usis. The responsibility lies with the plural *filii* which baffled the copyists.
22) Niese IV 279.
23) Jastrow 574.
24) Midrash Rabbah, Deuteronomy, translated by J. Rabbinowitz, London 1939, 65.

plausibility the equation of the latter with the male Jesus, our investigation could stop here. Harris' proposition has certainly grounds to recommend it. There is the fact that almost the entire Prologue has parallels and reminiscences in sapiential Jewish writings[25]; there is the fact that the adjective μουνογένετος occurs, in Greek sources, almost exclusively as an attribute of female persons of divine character. Wisdom, *atmis tēs tou theou dynameōs kai aporroia tēs tou pantokratoros doxēs eilikrinēs,* qualifies for the title μονογενής. But as the above demonstration disclosed, we have in Genesis an older tradition in which Isaac, that is the Jewish nation, was called *monogenēs.* Recognition of this fact makes it necessary to investigate whether the term, as used in the source of the Johannine Prologue, points to affinity with the use in Genesis besides relationship to the use in Wisdom of Solomon. In other words: was the source of the

[25]) Confront:

Jn I	1,2	Sir XXXVII 16
		Philo: Quis Rer Div Her sit 205, De Migr Abr 6, Quod Det Pot Ins Sol 118, Leg Alleg II 86, De Somn I 229, 230
		Bar III 29, Prov VIII 22—30, Sir I 1, 4, XXIV 3, 4, 9, Wisd Sol IX 4,9
		Ps CXLVII 15, 18
		En XLII 1, 2, LXXXIV 3
		Philo: De Virt 62, De Fuga et Inv 50
	3	Isa LV 10, 11, Ps XXXIII 6, Wisd Sol IX 1
		Philo: De Migr Abr 6, De Fuga et Inv 95, De Spec Leg I 81, Leg Alleg III 96, De Cher 127
		4 Ezra VI 38
		Pirqe Aboth V 1
		Ps CIV 24, Prov III 19, VIII 30, Sir I 6—9, XXIV 10, Wisd Sol VII 22, 23, 27, VIII 3, 4, IX 2, Targ Yer ad Gen I 1
		Philo: De Cher 49, Quod Det Pot Ins Sol 54, 116, 117, De Fuga et Inv 109, Quis Rer Div Her sit 199
	4	Ps XXXVI 10, CVII 20, CXVIII 27, Bar III 33, IV 2, Job XXXVII 21, XXXVIII 15, Prov IV 22, VI 23, VIII 31, 35, Wisd Sol VI 12, VII 23, 26, 29 Wisd Sol II 23, VI 18b, 19.
	5	Bar III 20, 21, Job XXVIII 20, 21, Prov I 24, Wisd Sol VII 25, 30, 4Ezra XIV 20
	10	Bar III 14—21, 23, 28, 31, Prov I 7, 20, 21, 28, 30, VIII 36
	11	Ps CXLVII 19, Job XXVIII 12. 13, Prov I 22—25, Sir XXIV 8, 12
		En XLII 1, 2, 4Ezra V 9, 10
	12	Bar IV 4, Pirqe Aboth III 14 (19), Sir VI 20—22, XV 7 Prov I 33, VIII 17, 32—35, XXX 3, Sir I 16, VI 20—22, XV 7, XXXIV 13, 14, Wisd Sol VII 14, 27, X 1, 2, 19, En XLVIII 7, XCI 10
	14	Bar III 37, Sir IV 11—13, XXIV 8—12, Ps Sol VII 5, Wisd Sol VII 26, X 15—21
		Ps XXV 10, Prov I 9, Wisd Sol III 9, XV 1.

Prologue a hymn to Ḥokhmah which the evangelist recast and adapted to his purposes, or was this source a document in which Ḥokhmah, whose tabernacle was in Jacob (Sir XXIV 8), who had entered into the soul of the Servant of YHWH (Wisd Sol X 16), had already been merged with her human receptacle?

To examine this question, we turn our attention to that province of Jewish literature that is, in time, most closely related to the Fourth Gospel and its sources.

There are definitely three, possibly a greater number, of passages in the Pseudepigrapha of the OT in which the term *monogenēs hios,* with the inference *tou theou,* is to be found. Each of these passages requires separate consideration.

Test Ben IX 2, in the Greek, contains the following mention ἕως οὗ ὁ ὕψιστος ἀποστείλη[26] τὸ σωτήριον αὐτοῦ[27] ἐν ἐπισκοπῇ μονογενοῦς. Codex Vaticanus Graecus 731 adds υἱοῦ αὐτοῦ to μονογενοῦς; the Bodleian Baroccio MS 133 adds π οφήτου. Charles considered the passage a genuine part of the Hebrew 'Testaments' and believed that the Oxford manuscript retained the wording of the original. When weighing the evidence we must notice that the passage is only found in the Greek and in some Slavonic manuscripts of the Testaments. It is not in the Armenian Text. This, of itself, may not be proof that the passage was not contained in the Hebrew *Grundschicht* but was later inserted. Yet there are grounds that make Charles' submission intrinsically improbable, and cast doubt upon the authenticity of Ben IX 2.

The 'only-begotten son', *ben yaḥid,* is an attested Jewish phrase — the 'only-begotten prophet' is not[27a]. It is an undisputed fact that among

[26] variant readings: ἀνατείλῃ, ἀποστελῇ, ἀποστελεῖ.

[27] αὐτοῦ is omitted in one manuscript.

[27a] The B Fragment from the Book of the New Covenanters of Damascus (Taylor-Schechter Collection 16. 311) contains the phrase מורה היחיד or יוריה היחיד in IX 29, 39 (according to the new division of the book). In the ms. the second of the two words is spelled with two *yods* and is used as an adjective with the article while the noun has no article (Schechter XX, Rost 30, 31). Schechter translated „the only teacher" (XLIII, XLIV), Charles „the Unique Teacher" (820, 821). The two passages are understood as referring to the Teacher's (of Righteousness) having been 'removed' or 'gathered in'. The manuscript consists of a single leaf from the 11 th or 12 th century and there is ample evidence of editorial changes in the wording of the much older Ṣadoqite Document. The possibility cannot be excluded that the original read היחד *the community, group, sect,* and that the passages quoted referred to 'the teacher of the community' or — if the sequence of the words מורה and היחד had also been transposed — to 'the community of the Teacher', indicating either the time of the death of the מורה or of the migration of the יחד. If the text is read as the ms. shows, we would have an attestation

the eschatological hopes nourished by the Jewish people in the period 'From Daniel to Aqiba' there was also the expectation of the *mise-en-scène* of an exceptionally favoured prophet. The NT (Lk I 76, Lk VII 26, 28 = Mt XI 9, Mt XIV 5, Mk XI 32 = Mt XXI 26 = Lk XX 6, Jn I 21,25; Lk VII 16, Lk XXIV 19, Jn VI 14, Mk VI 4 = Mt XIII 57 = Lk IV 24 = Jn IV 44, Mk VI 15 = Lk IX 8, Mk VIII 28 = Mt XVI 14 = Lk IX 19, Mt XXI 11, 46, Jn IV 19, Jn VII 40, 52, Jn IX 17, Acts III 22, 23) bears this out. Gospel strata of considerable age give the title sometimes to John the Baptist, sometimes to Jesus. The latter is called 'a prophet' in the Qurân — no doubt, on the basis of Jewish-Christian sources. The 'true prophet' is Jesus' designation in the Ps-Clementines. Yet nowhere, from any source, is the term 'the only-begotten prophet' known. Considering the estimation in which Moses was held by the Jewish people (Deut XXXIV 10), there could have been no more exalted expectation for a future prophet than that he would equal Moses in eminence. As far as our sources permit us to judge, an expectation that this prophet would exceed Moses in greatness has little attestation to support it. The expectation was for a prophet 'like unto Moses' (Acts III 22, VII 37) — and this excludes the attribute of uniqueness and the appellation μονογενής[28].

---

of the term 'the unique teacher', yet this is still far off 'the unique prophet'. Grammatical and historical reasons strongly support the view that the text of the genizah fragment is corrupt and that the original spoke of היחד = the community.

28) The designation, favoured by some modern authors, of Jesus of Nazareth as a 'prophet' is conspicuously mistaken. Seen against his cultural and sociological background, Jesus can be properly called, as he was in his life time, a rabbi but never a prophet. The characteristic of the prophets of Judah is that they appeal to no derived authority and refer to no written book, no tablets, no record of history. „Thus says YHWH" is the one, and absolute, formula by which they introduce the announcement of Divine Will. Jesus and the rabbis were essentially epigones; they teach, and when they speak they do not set forth but explain — expounders and commentators rather than creators. „It is written", and not „Thus says YHWH", is how they introduce their announcements. The task which they set themselves was to fill gaps in, and remove misunderstanding of, 'The Law and the Prophets'. Their work, and its significance, consists in exegesis of the accepted traditional instruction, either by correcting misconceptions about its interpretation or by logical (or, which amounts to the same, what to them appeared logical) expansion. The famous formula by which the Jesus of Redactor Matthaei's creation introduces his discourses, „It was said to them of old — but I say unto you", has no place in the life of Jesus of Nazareth. This formulation belongs to an era when the community of Jesus-messianists began to think of themselves as a separate entity with characteristics of their own that distinguished them from the general body of Jews. Materially, the injunctions that are introduced by the Matthaean formula produce no 'new' element, except for the pronouncement on indissolubility of the marriage bond, but remain within the confines of traditional Judaism.

We have next to consider the manner in which the term *monogenēs* is used in Test Ben IX 2 if we wish to determine whether this passage was part of the original Hebrew work or an interpolation by a Christian copyist. A Jewish writer could have used the term of any person who in the OT is called 'first-born' or 'beloved' or 'chosen'. A Christian writer would understand the term 'only-begotten' as a reference to Jesus. We see now that Test Ben says that the *monogenēs* (according to the Vatican Codex Gr 731 *hios,* according to the Baroccio MS 133 *prophētēs)* will come in the future. This is of importance when considering whether the passage is genuine or not. At whatever time the 'Testaments' were originally written in Hebrew, a Jewish writer was not likely to speak of an only-begotten prophet, and if he spoke of an only-begotten son, he was not likely to refer to his coming in the future. The only-begotten son h a d come — it was Israel, or even Isaac. The situation which we here review is the exact opposite of the one we meet in medieval disputations between Christians and Jews. There it was the former who claimed that the Christ had come, while the latter still expected his coming in the future. But in the time when the Test XII Pat were composed, a Jewish writer was unlikely to make Benyamin say that the only-begotten son would come; he had come in the person of Benyamin's father, or grandfather. On the other hand, a Christian interpolator of the Test XII Pat, upholding the fiction that what he wrote was a prophecy by a patriarch, and accustomed to refer to Jesus as ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ could quite easily make Benyamin speak of the future coming of the Only-Begotten.

I feel for this reason inclined to consider the whole passage in Test Ben to be spurious.

Different is the case of Ps Sol XVIII 4:

καὶ ἀγάπη σου ἐπὶ σπέρμα ἀβραὰμ υἱοὺς ἰσραήλ
ἡ παιδία σου ἐφ' ἡμᾶς ὡς υἱὸν πρωτότοκον μονογενῆ.
ואהבתך לזרע אברהם בני ישראל
מוסרך עלינו[29] בן בכור[30] יחיד

Quite apart from the fact that there are numerous antecedents in Hebrew literature (Deut VIII 5, 2Sam VII 14, 1Chr XXII 10, XXVIII 16, Sir XVII 17 Hb) for Ps Sol XVIII 4, there could not have been any inducement for a Christian copyist to attribute the title

[29]) or אלינו.

[30]) The Greek ὡς does not presuppose a Hebrew –כ; compare Sir IV 10 in the Hebrew ואל יקראך בן with the Greek ἔσῃ ὡς υἱὸς ὑψίστου.

ho hios ho prōtotokos ho monogenēs to the nation of the Jews, thus completely contravening the exclusive usage of this term in Christian traditions. The eighteenth Psalm of Solomon gives an authentic example of the Jewish customary use of the expression.

The next passage for consideration is 4 Ezra VI 58.

Versio Latina:

nos autem populus tuus quem vocasti primogenitum[31] unigenitum aemulatorem carissimum . . .

Versio Syra (ex Codice Ambrosiano):

but we, thy people, whom thou hast honoured and hast called 'firstborn', 'only-begotten', 'near and beloved' . . .

Versio Aethiopica:

but we, thy people, to whom thou hast said: my first-born, mine only-one, mine own son whom I love . . .

Versio Arabica (ex Bodleiano manuscripto orientali 251):

but us, thy people, whom thou hast chosen for thyself as a first-born son and whom thou hast loved . .

Versio Arabica (ex Vaticano manuscripto Arabico 462, Parisino manuscripto Arabico 51 et Bodleiano manuscripto 260):

and we, thy people, whom thou hast called a first-born . . .

Versio Armena (ex interpretatione Petermann):

and thy people whom thou hast chosen and hast called 'the elect', to whom thou hast given the name 'thine own' . . .[32]

ἡμεῖς δὲ ὁ λαός σου ὃν ὠνόμασας τὸν πρωτότοκον τὸν μονογενῆ τὸν ζηλωτὴν ἀγαπητόν σου . . . . .

ואנחנו עמך אשר בכור קראת–לו
יחיד בחיר ידיד . . . .[33]

Here again we are in a position to ascertain the literary antecedents of this passage in Jewish writings; see Jer XXXI 3, Isa XLI

---

[31] Codex Legionensis adds *tuum et.*

[32] Modern translators render the passage:

But we thy people whom thou hast called thy first-born, thy only begotten, thy beloved [most dear] . . .

George Herbert Box, in: The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, vol. II, Oxford 1913, 579.

Wir aber, dein Volk, das du erwählt und 'mein Erstgeborener, Einziger, Auserwählter und Geliebter' genannt hast . . .

Bruno Violet: Die Apocalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt, Leipzig 1924, 64.

[33] The above Hebrew follows the restoration by Abraham Cahana in הספרים החיצונים, Tel Aviv 1936.

8-10, XLIII 1, XLIV 21, Sir XXXVI 12, Dan IX 19, Wisd Sol XVI 26[34]).

There is not the slightest chance that the designation ὁ υἱὸς ὁ πρωτότοκος ὁ μονογενής, with the inference τοῦ θεοῦ, in Ps Sol XVIII 4 and 4 Ezra VI 58 could be due to a Christian interpolator. In both passages the appellation refers clearly and unambiguously to Israel as a nation; it is a collective term which in exactly the same collective application can be traced in canonical writings of the earliest times: „For young is Israel, and it is he whom I love — out of Egypt have I called my son" (Hos XI 1), „Thus says YHWH: Israel is my son, my first-born!" (Ex IV 22). It in no way affects the meaning of OT passages whether a writer uses the plural or, more poetically, the singular — whether he speaks of the Israelites as 'thy people', 'thy beloved people', 'thy sons', 'thy dearly beloved children', or whether he calls Israel 'thy son, thine only-begotten'. The meaning is everywhere a collective one. The relationship between the writers of the Old Testament and the God of the Old Testament is expressed in these beautiful verses from the Apocalypse of Ezra:

> Out of all the woods of the earth and all the trees thereof
> thou hast chosen thee one vine;
> Out of all the lands of the world
> thou hast chosen thee one planting-ground;
> Out of all the flowers of the world
> thou hast chosen thee one lily
> . . . . .
> Out of all the peoples . . .
> thou hast taken for thyself one people —
> And the Law which thou didst approve of of all *the laws,*
> this hast thou bestowed upon the people whom thou
> lovedst. (4 Ezra V 23-27).

ἡ ἀγάπη σου ἐπὶ σπέρμα ἀβραὰμ υἱοὺς Ἰσραήλ
ἡ παιδεία σου ἐφ' ἡμᾶς τὸν πρωτότοκόν σου τὸν μονογενῆ.
„I have no other nation but you" (Deut R II 10).

There may have been more numerous references in late Jewish writings that gave the title *yaḥid* or *ben yaḥid* to Israel; in 4 Ezra V 28 we see another instance. The idea, if not the word, is expressed in 2 Bar XLVIII 20 „This is the nation which thou hast chosen, and these are the people to whom thou findest no equal". Jub II 20 used

[34]) When Gamliel II spoke of the Jews as בניא חביביא (Midraš Abba Guryon I 1), he walked a well-trodden path; how much more impetuous were the υἱοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ σοῦ in Judith's prayer (Jud IX 4).

the expression 'first-born' but the word had already the full significance of 'only-begotten': „I have chosen the seed of Jacob .... and have written him down as my first-born son, and have sanctified him unto myself forever and ever"[35]. God's universal fatherhood had long been taught; to distinguish Israel's sonship from that of other nations, Israel became *monogenēs para tou theou*, a usage foreshadowed in Gen XXII. „The Holy One, blessed be He, said to Israel: You have made me a unique entity in the world, and I shall make you a unique entity in the world." (T. B., Ber 6a)[36].

If then Israel is recognised as an ancient bearer of the designation 'the only-begotten son', and if this designation is shown to have been in widest use during the period of Jewish contacts with Greek civilisation, we should try to ascertain whether the use of the term *monogenēs para patros* in the Johannine Prologue permits us to deduce that the author of the source document was referring to Israel's sonship. That Jews were 'the sons of God' was a truism in Jewish apologetic literature (Esth XVI 15, 16; Wisd Sol II 18, XII 19, 21, XVI 10, XVIII 4; Philo, De Confusione Linguarum 145[37]; Josephus Ant V 1 25[38]) [39]. A Jew who wrote for the φοβούμενοι τὸν θεόν could definitely suppose that his readers were familiar with the expression. He could, proceeding from this usage, extend to non-Jews the invitation to partake of the singular distinction in 'becoming God's children' (Jn I 12), though not by physical descent (Jn I 13) yet by 'receiving the Word'. The Son, the unique son of God, the only-begotten of the Father, Israel, speaks to the nations — those who receive his message attain the right of becoming themselves 'sons'. In other words, the source behind the Fourth Gospel may have extended to non-Jews an invitation to embrace Judaism.

There is reason to look into the question whether the appellation

[35]) The historical scene was changed since the day when the post-exilic command had gone out: „Ye shall be a peculiar treasure unto me from among all peoples . . . ye shall be unto me a kingdom of priests and an holy nation!" (Ex XIX 5, 6), but the seed had grown and produced, in contact with a hellenistic environment, flowers of hybrid beauty.

[36]) Berakhot Translated into English with Notes Glossary and Indices, by Maurice Simon, London 1948, 25, 26. — In Ber 6a the saying is quoted anonymously. It is possible that it originated from Eleazar ben Azaryah (see: Wilhelm Bacher: Die Agada der Tannaiten, Strasbourg 1884, 234) to whom in any case it was known. This brings us close to the date before the publication of the Fourth Gospel as such.

[37]) Cohn-Wendland II 256; Colson-Whitaker IV 88,89.

[38]) θεός, πατὴρ καὶ δεσπότης τοῦ ἑβραίων γένους, Niese I 311; Thackeray V 44, 45; comp. Sir XXIII 1.

[39]) Comp. also Test Levi XVIII 13, Ps Sol XVII 29, 30, Ass Mos X 3.

monogenēs in the Johannine Prologue was meant to apply to Israel. This will be seen on verse 18. θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε — only the monogenēs, by virtue of unique relationship with God, has 'declared' him. Attention is focussed here on the employment of the expression ὁρᾶν τὸν θεόν.

Philo, De Mutatione Nominum 81, observes ὁ δὲ ἰσραὴλ ὁρῶν τὸν θεὸν καλεῖται [40]. He repeats the assertion by basing it on the supposed etymological meaning of the word 'Israel' in De Praemiis et Poenis 44: ἰσραήλ, ἑλληνιστὶ δὲ = ὁρῶν θεόν [41], and adds that Israel has gained knowledge of God „at the summons of Him Alone who was willed to reveal His Existence"[42]. Even more emphatic is the statement in De Confusione Linguarum 92: ᾧ μόνῳ τὸν θεὸν ἔξεστι καθορᾶν . . . . . ἰσραήλ [43].

Whatever we may think of Philo's etymology[44] is beside the point. It is irrelevant whether that etymology is correct or incorrect[45]; the decisive factor is that Jewish apologists of the first century explained to a Greek public the meaning of the name 'Israel' as 'God-seer'.

---

[40]) Cohn-Wendland III 171; Colson-Whitaker V 182, 183.

[41]) Cohn-Wendland V 345; Colson-Whitaker VIII 338, 339.

[42]) Ibidine. — The Church Fathers did not fail to notice Philo's interpretation and to enlarge upon it: ὀπτάσιῶν τε γὰρ ἠξιώθη . . . γίνεται ἀντὶ ἰακὼβ ἰσραήλ, Origen, Selecta in Genesim (MPG XII 124); ἰσραήλ = νοῦς ὁρῶν θεόν, Codex Colbertinus Origeniani Lexici Nominum Hebraicorum (MPL XXIII 1263/4). — ἰσραὴλ δὲ ὁρῶν θεόν, ὁποῖος ἂν εἴη ὁ γνωστικὸς καὶ θεωρητικὸς ἐν ἀνθρώπῳ νοῦς, Eusebius, Preparatio Evangelica XI 6 (MPG XXI 860). — *Israel est: videre deum, sive vir aut mens videns deum,* Jerome, Liber de Nominibus Hebraicis (MPL XXIII 788); ἰσραήλ = ἀνὴρ βλέπων θεοῦ ἢ νοῦς ὁρῶν θεόν, Jerome, Fragmentum secundum Libri Nominum Hebraicorum (MPL XXIII 1161/2); ἰσραήλ = ὁρῶν θεὸν ἢ λαὸς ἰσχυρός, Fragmentum quartum eiusdem operis (MPL XXIII 1183/4); ἰσραήλ = ὁρῶν θεόν, *princeps dei, vel rectus dei (vir videns deum, sive melius: rectus domini),* Jerome, Liber Nominum Hebraicorum ex operibus Philonis Iudaei (MPL XXIII 1285/6).

[43]) Cohn-Wendland II 246; Colson-Whitaker IV 58, 59.

[44]) It is, by the way, wrong to impute to Philo such blatant ignorance of Hebrew grammar as to assume that he equated ישראל with איש ראה אל. Nowhere does the word ἀνήρ occur in his explanation. To add this word to Philo's dictum was left to his Christian excerptors.

[45]) Compare Eduard Sachsse: Die Etymologie und älteste Aussprache des Namens ישראל, ZATW XXXIV, Gießen 1914, 1—15, and William Foxwell Albright: On the Name 'Israel', JBL XLVI, New Haven 1927, 154—168. — The explanation offered by Josephus in Ant I XX 2 (Niese I 77/8, Thackeray IV 158, 159) is the traditional one from Gen XXXII 28; Philo's explanation is more characteristic of the time. Justin, Dial 125, followed Josephus' explanation ὁ ἀντιστάς ἀγγέλῳ in his τὸ οὖν ἰσραὴλ ὄνομα τοῦτο σημαίνει: ἄνθρωπος νικῶν δύναμιν. το γὰρ »ἴσρα« ἄνθρωπος ἐστι [νικῶν], τὸ δὲ »ἦλ« δύναμις (MPG VI 765, 768).

From their point of view, Israel was unique amongst the existing nations. Israel alone was affirmatively conscious of being in relation to God whose care and loving forethought had moulded the history of 'his' people, and from whom they had received the divinely revealed commandments. In this sense, it was Israel alone who had 'known', and Israel who had 'seen', God. The author of the writing that lies behind the Fourth Gospel may have had reason to assume that the interpretation ἰσραήλ = ὁρῶν θεόν was not unknown to the public for whom his work was intended. Trusting the perceptiveness of his readers, he found it apposite to allude to Philo's exposition when he said θεὸν οὐδείς ἑώρακεν, and then went on to speak of him who by virtue of unparalleled relationship with God had brought knowledge of God and had declared his ways of old.

This suggests that the source of the Johannine Prologue (and, presumably, portions from the body of the Gospel) was a Jewish tract, addressed to non-Jews, in which the latter were invited to recognise the unique character of Israel as the bearer of divine revelation and to share in the incomparable distinction of being children of God by embracing Jewish beliefs and practices. God had revealed his Law to mankind, but Israel alone had accepted his Law, and had thus undertaken the task of bearing the knowledge of God to errant humanity. All men of non-Israelitish descent who were also willing to accept God's Law could join Israel and so become children of the promise. The existence of a kind of apologetic and missionary Jewish-Greek literature in which the values of Israel were described in terms far more emphatic than in any Jewish writing intended for Jews cannot be denied, even though little of this literature has come down to us in its original shape. We have an excerpt from one such Jewish tract in Rom II 17-20 where a whole string of honorific titles was conferred upon Israel. Paul, though not refuting the collective claim, rejects its application in individual cases. In the Acta Thomae X the very same characteristics in exactly the order quoted by Paul from a Jewish tract are transferred to the person of Jesus. The rabbis did nothing to preserve for posterity this brand of apologetic and missionary Jewish literature; Christian writers preserved only what could be made serviceable to the new faith, and then unhesitatingly changed out of all recognition whatever was found unsuitable.

We owe to O r i g e n our fragmentary knowledge of one specimen of this Greek-Jewish literature that circulated in the third century under the name 'Supplication of Joseph'[46]. It is most instructive for

[46]) Origen, Comm in Ioann II XXXI (XXV), GCS X 88, 89; MPG XIV 168, 169. — The work is mentioned amongst non-canonical writings in the third place of the Stichometry of Nicephorus and the Synopsis of Ps-Athanasius, and in the fifth place of the List of Sixty Books.

readers of the Fourth Gospel to observe how the Israel of the Proseuche Ioseph speaks: ὁ γάρ λαλῶν πρὸς ὑμᾶς ἐγὼ Ἰακὼβ καὶ Ἰσραὴλ ἄγγελος θεοῦ εἰμι ἐγὼ καὶ πνεῦμα ἀρχικόν, καὶ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ προεκτίσθησαν πρὸ παντὸς ἔργου. *I am Jacob, called Jacob by men, but my name is Israel, called Israel by God, a man seeing God, because I am the first-born of every living being to which God has given life*". Israel's rank in the order of existence is so high that Uriel, the angel of God, tries to impersonate him[47] (ἐζήλωσε ⌜=⌝ he was jealous, he vied with, he emulated, he imitated) to maintain his superiority. But Israel tells him exactly where he stands: οὐχὶ σὺ οὐριὴλ ὄγδοος ἐμοῦ; κἀγὼ Ἰσραὴλ ἀρχάγγελος δυνάμεως κυρίου καὶ ἀρχιχιλίαρχός εἰμι ἐν υἱοῖς θεοῦ; οὐχὶ ἐγὼ Ἰσραὴλ ὁ ἐν προσώπῳ θεοῦ λειτουργὸς πρῶτος . . . .;

The Proseuche Ioseph, to which Origen was not disinclined to give credence as an authentic document from the age of the patriarchs[48], appears to be a late writing, dating probably from post-Valentinian times. Abraham and Isaac are spoken of as προεκτίσθησαν πρὸ παντὸς ἔργου. This savours less of rabbinical teaching on beings and things pre-existent before the act of creation than of Valentinian teaching of the aeons: τὰ πάντα προέβαλεν ὁ πατήρ[49]. Israel takes Uriel's measure by telling him σὺ ὄγδοος ἐμοῦ — this again may be an echo of Valentinian syzyology. Yet our reservations apply only to the form in which Origen records the words of the Israel of the Proseuche Ioseph. They do not exclude the possibility that the Proseuche was but a late adaptation of an earlier writing in which Israel came forward as the instrument for the disclosure of the Divine to men, the messenger, the high-priest, the herald, the angel of God. While the word 'first-born', when ascribed to Israel in canonical OT writings, has the sense 'favoured' or 'elect', in the Proseuche Ioseph it has the sense 'pre-mundane', 'praeter-existent'. The υἱοὶ θεοῦ amongst whom Israel has the first place are here beings of superior order that become incarnate in men[50] by assuming human nature and entering into human history.

This is exactly the role that is assigned to Jesus in the Fourth Gospel. He is the personification of the divine element in human

[47]) Comp. Isa XLIV 5. — A case of angels envying men occurs in Ps-Philo XXXII 1: Et zelati sunt omnes angeli et invisi sunt ei [i. e. Abrahamo] cultores [custodes?] militiarum.

[48]) „It is likely that this was really said by Jacob, and was on that account written down", l. c.

[49]) Irenaeus, Contra Haer I VIII 5 (MPG VII 532); Epiphanius, Pan XXXI XXVII 1 (MPG XLI 525).

[50]) οὐριὴλ . . . κατέβην ἐπὶ τὴν γῆν καὶ κατασκήνωσα ἐν ἀνθρώποις . . .

history, ἀρχάγγελος δυνάμεως κυρίου and θεοῦ λειτουργὸς πρῶτος. In passages from the sapiential source of the Fourth Gospel, Jesus continuously assures his listeners that he „has been sent" (Jn V 19, 20, 23, 24, 26-27, 30, 36, 37, 38, 43, VI 29, 38-40, 44, 57, VII 16-18, 28, 29, VIII 18, 19, 26, 29, 47, 55, XII 44-46, 49, XIII 20, XIV 24, XVII 8, 18, 25). He brings the message of God for he 'has seen God'. „He who is of God, he has seen the Father" (Jn VI 46) and „Ye shall know the truth, and the truth shall make you free" (Jn VIII 32) could have been taken verbatim from a proselytising Jewish tract in which 'Israel' was made to address the Gentiles.

Is it too bold to assume that the expression μονογενὴς παρὰ πατρός in the source document of the Johannine Prologue referred to Israel? In Rom XI 2 we find Paul speaking of Israel as one whom God 'foreknew'. In 1Pet I 20 it is Jesus who was 'foreknown'. By appropriating one of the titles of Israel, and by using it on behalf of the Christ, the Fourth Evangelist would only have followed a tradition that had been fashionable from before the composition of Mark. From earliest times, from the day when visions of the Risen One were accepted as an earnest of the appointment of Jesus to messianic status, that group of Jews who saw in his expected return the fulfilment of the nation's history conferred — in their yet preliterary traditions — all the titles that had of old been the prerogative of the nation as a whole upon the One who was to be the redeemer of Israel, the One who was to bring the nation to its ultimate goal. In the New Testament we possess the final literary result of this process; the special relationship to God, which had characterised the sense of Jewish self-appreciation in the Old Testament, is narrowed down and individualised in one person. Jesus is Israel.

Space does not permit of entering in detail here into the question whether the Prologue to Kata Ioannēn was or was not derived from the same source whence much of its non-apocalyptic matter came[51].

[51] Bultmann (Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1950, 5) is inclined to assume that the Johannine Prologue and the Johannine Sayings of Jesus — yet not the bulk of the story — were based on Semitic originals. This might lead to the following question: Are Prologue and Sayings derived from an identical or from two different sources? Bultmann assumes the latter, and assigns authorship of the Prologue to the Baptist community. While not convinced of the Aramaic origin of either, I tend towards the opinion that the Prologue comes from the same source as that from which also a very small number of retained Sayings is derived.

Whether ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ in Jn I 29, 36 is a relic of the source on which the Prologue is based and the evangelist merely transferred this term to a different subject, or whether the evangelist himself introduced the term, is almost impossible to decide. 'Lamb of God' could have been derived from a source which might have applied this term to Israel. „We are his people and the sheep of his pasture"

To us, the writer of the Prologue appears undoubtedly the greater poet — or, conversely, the editor of the gospel permitted himself less barbarous reductions in the Prologue than he did with the sapiential source he utilised in the following chapters. Except for a few sporadic glimpses, he again reaches greatness only in chapter XVII where the source is of a fairly homogeneous character. The question opens up one of the most promising vistas for the literary study of the NT. It would be seen how the sombre apocalyptic picture of Mark became gradually softened by the blending of the apocalyptic with the sapiential Jewish literary genre. No essential difference exists between the Johannine and the Synoptic treatment in this respect. The Collection of 'Sayings od Jesus' which we call

---

(Ps C 3; *comp.* also Jer XXIII 1, Isa LIII 6, Ps LXXIV 1, LXXIX 13; perhaps Mic VII 14). Chapters LXXXIX and XC of Enoch give an allegorical interpretation of Jewish history; 'lamb' or 'sheep' (sing.) or 'ram' is here the designation of prominent Israelitish or Jewish individuals: in En LXXXIX 12 of Jacob-Israel, LXXXIX 16—18. 29, 31, 35—38 of Moses, LXXXIX 18, 31, 37 Aaron, LXXXIX 45—48a David, 48b Solomon, XC 9 probably Onias III; in XC 9, 15 the Hasmonaeans are referred to in this manner. 'Sheep', in the plural, stands throughout for the Jewish nation (the 'boar' is Edom, the 'wolf' Egypt, the 'dogs' the Philistines, the 'foxes' the Ammonites, the 'ravens' the Syrians of the Seleucid era etc.) Test Ioseph (Arm) XIX 3, 4, 8 also uses 'the lamb' as a designation of Israel; in Test Ioseph (Gk) XIX 8 we have ὁ ἀμνὸς ἄμωμος *the spotless lamb*, an expression which perhaps has been retouched by the hand of a Christian editor, but which appears to have been used — possibly minus the adjective — in the source document without being a reference to Jesus.

We may not enter here into an investigation of fancy differences, in Jewish usage, between ὁ ἀρήν, τὸ ἄρνον, τὸ ἀρνίον, τὸ πρόβατον and ὁ ἀμνός. It is not impossible that the source from which the Prologue is derived used later on the term ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ for Israel. There might even still be some reminiscence of the use of the word 'sheep' as a symbol of the Jewish people in late passages such as Jn XXI 15, 16.

Jn III 16 (ὁ υἱὸς ὁ μονογενής brings back the motif from the Prologue) together with vv. III 20, 21 and 31—36 and the substratum of IV 4—42 appears to have come from the sapiential 'Israel'-Source. In their present context, the verses are out of place. Jn III 32 states: „no man receives his witness". In the source document this referred to Israel-Wisdom. The evangelist makes it refer to Jesus. Yet, shortly before, in v. 26 (obviously coming from a different source) the reader learns that Jesus baptises and „all men come to him"; not long afterwards, in IV 1, Jesus is shown as having a great number of disciples. The interweaving of strands from the Israel-Source (III 16, 21, 22, 31—36) with others from a different source at the evangelist's disposal has been most clumsily done, and the original document is distinguishable in the gospel account. In Jn III 16 — IV 42 the evangelist made use of at least two sources: besides the 'Israel'-Source he had a document treating of the Baptist's activity (III 23—30, perhaps also IV 1). The evangelist intermingles these sources and adds much of his own. He does so in his desire to combine the disparate elements. In III 26, 28, 29, 30 he modifies the Baptist account so as to bring it into harmony with the other source. He does not succeed. — In Jn IV 4—42 we have the evangelist's *Neuschöpfung* of a story for which he utilised a motif from the 'Israel'-Source.

Q[52] appears to have been based on an older anthology of *mešalim* whose speaker was Wisdom. The original speaker is heard here and there (Lk VII 35, XI 49) through occasionally careless editing. The very high number of rabbinical parallels to Q sayings makes it *a priori* probable that many of these *mešalim* had been current for a long time past. The editor of the Fourth Gospel (or one of his predecessors) proceeds in the same manner as did the Synoptists — only he drew his 'Sayings of Jesus' from a different source, a source in which Wisdom, for the benefit of pagan readers, had been renamed Israel. This explains the difference in tone. Wisdom, speaking to the children of Israel, says: „Ye are the light of the world" (Mt V 14). Israel, speaking to the nations, professes: „I am the light of the world" (Jn VIII 12). This also explains the baffling fact that while the Jesus of the Fourth Gospel certainly has a message, he has no teaching: he exhorts his listeners to 'believe on him', but they are not told what to believe. If the speaker of the source which the evangelist utilised was Israel, the lack of positive exposition of teaching becomes intelligible; for 'Israel' it was sufficient to exhort the nations-at-large to believe and follow his example — it required no detailed explanation what to believe, for the teaching of Israel was known to be embodied in the Torah. By virtue of possessing the Torah, Israel is 'the light of the world'[53]. By accepting the Torah, those *ouk ex haimatōn* can become sons[53a].

---

52) Terminology and nomenclature are here admittedly loose. The question whether 'Q' contained more than 'a collection of sayings' is outside the scope of this article. The signum 'Q' itself has been variously employed to designate:
a) non-Marcan sections common to the First and Third Gospel;
b) the Greek source from which the editors of the First and Third Gospel derived all or some of their common non-Marcan material. a document also containing matter reproduced in certain instances only by one evangelist, and — on the other hand — perhaps containing even matter incorporated in Mk;
c) the Aramaic basis of this Greek source.
It is clear that in each case something quite different is meant. In the above context reference is made to the Aramaic composition.

53) „'The Jews had light and gladness and joy and honour'. Rab Yehudah said: 'Light means the Torah', and so it says: כי נר מצוה ותורה אור, Megillah 16b; see: Rosh Hashanah Translated into English with Notes Glossary and Indices, by Maurice Simon, London 1938, 99. — This saying belongs, of course, to a much later age when Ḥokhmah as such had ceased to engage the minds of Jewish religious thinkers. The rabbis were logicians, not poets, reasoners and not creators. In rabbinical Judaism the mythopoic concept of Ḥokhmah is deprived of its independent existence. Ḥokhmah becomes, so to say, split up into two, and branches off into the מימרא דיי. the active Word of God, and the תורה, e. g. the ultimate expression of the Will of God. The former denotes the Will of God in action, expressing itself; the latter is the

Both the editor of Q and the editor of Jn made use of sayings of a *mašal*-character; yet their sources were different. SapQ — the collection that underlies Q — has many parallels, or we should rather say 'offshoots', in later rabbinical writings; SapJn —the source from which the Fourth Gospel writer drew — has parallels only in the Apocrypha and Pseudepigrapha.

The revealer of divine truth to errant mankind is an old oriental literary motif. In ancient Jewish literature it underwent some outward variations and passed through different stages of development without losing its essential identity. „The Word of YHWH came to the prophet . . ." Under external, possibly Egyptian, influence, Ḥokhmah achieves in post-prophetic Hebrew literature greater prominence than the Davar, only to be eclipsed again in importance by the older term. When examining the sapiential stratum of the Fourth

---

expressed Will of God. Hokhmah was a person. the Torah is a book. The one was a producer of knowledge, the other is learning's perfect product.

The fact that the Torah is thought of as being pre-existent is an anachronistic survival from the days when Ḥokhmah was alive. The disappearance of Hokhmah as a cosmic power left a gap. In Midraš Berešith Rabbah we can read that God, when he decided to create the world. opened the book of the Torah to learn how to do it. Comparison with Targum Yerušalmi to the same passage shows that Torah has stepped into the place of Ḥokhmah. There it was Wisdom. the master-artificer, understanding in diverse crafts. alone in kind, manifold, subtil, freely moving, all-powerful, all-surveying and penetrating through all spirits and matter. — here it is a depersonalised book. When we read in the Mekhilta to Ex XX 2 and in Midraš Pesiqta 186a that the Torah had been offered to all nations, but all refused to accept her except the Jews, we cannot fail to recognise an echo of the adventures of Ḥokhmah on her wanderings until she found an asylum in Israel. With the victory of the rabbis, Ḥokhmah lost her last refuge and had no choice but to retire to heaven. The qualities appertaining to Wisdom were divided between the Memra and Torah.'

This 'bifurcation' is not an exclusively Jewish phenomenon. It conforms to the tendency of superseding mythopoic processes of the mind by ratiocination. σοφία was an εἶδος *imago, figure;* the εἶδος becomes 'dissected' into abstract thought, 'idea' in our meaning (here the Memra), and concrete form (here the Torah) which gives specific expression to the typos. In Ḥokhmah — who was not born of speculation but of mythogenetic operation of the mind — the two aspects are still united: she is a cosmic power and is, at the same time and as early as Bar IV 1, also the substance and essence of God's Law materialised in a book.

An almost exact repetition of this process occurs in Christianity. 'The Word of God' in popular vernacular means *The Bible*, and is a counterpart of Torah. In the terms of theology, 'The Word', Logos, Sermo or Verbum, is *the pre-existent Christ* and corresponds to the Memra. Sophia was the mother of both: of מימרא — ὁ λόγος — ὁ χριστός and of תורה — ἡ βίβλος τῶν λόγων τοῦ θεοῦ.

[53a]) Comp. Ps-Philo XVI 5:

Pater nos non genuit, sed Fortissimus nos plasmavit.
. . . si ambulaverimus in viis eius, erimus filii eius
(in the text *sui* corrupt, *tui* erroneous emendation).

Gospel, and the Prologue, the reader is compelled to compare the claims to leading character of no less than four contestants: the Word, Wisdom, Israel, and Jesus.

אמר והיה העולם = *he spoke [the Word], and the world came into being*". It is the Word that was the agent of God in the act of creation. „And God said: Let there be . . ." Forever is God's Word established in heaven. He commanded his Word to Mošeh and Yešua. „The opening of God's words gives light to men". It was his Word by which the prophets spoke. „He will not call back his words". „I have put my words in thy mouth". He gave to the children of Israel his Words. „His Word quickens the earth-born". „He watches over his Word to perform it". „He sent his Word, and healed them". „In his Word consist all things".

Word and Wisdom could easily take one the other's place, for it is written „By the Word of YHWH were the heavens created" (Ps XXXIII 6) and „By Wisdom made God all things" (Ps CIV 24)[54].

[54]) If one were to attempt an interchange between Philonic references to Sophia and to the Logos, in many instances the sense would be hardly affected at all. ἡ [*viz.* τοῦ θεοῦ σοφία] δέ ἐστιν ὁ θεοῦ λόγος: Leg Alleg I 65. The Logos is the fountainhead of Wisdom in De Fuga et Inv 98, but the relation is reverted in De Somn II 242, 245 where the Logos descends from Wisdom as his fountainhead. The heavenly food of the soul, manna, is identified with Wisdom in Quis Rer Div Her sit 191, and with the Word in Leg Alleg III 177, Quod Det Pot Ins Sol 118.

All things came into existence through the instrumentality of God's Wisdom: De Fuga et Inv 109, Quis Rer Div Her sit 199, Quod Det Pot ins sol 54; Wisdom is the Mother or Creation: Quod Det Pot Ins Sol 116, 117, Wisdom is wedded to God: De Cher 49, Leg Alleg II 4—9 (comp De Ebr 30). All things came into existence through the instrumentality of God's Word: De Migr Abr 6, De Fuga et Inv 95, De Spec Leg I 81, Leg Alleg III 96, De Cher 127.

Wisdom is the daughter of God: De Fuga et Inv 50. The Word is God's first-born son: De Conf Ling 146, De Agr 51. The source of the Word is God: De Post Caini 69.

Wisdom is pre-existent: De Virt 62. The Logos precedes all beings in the order of existence: Leg Alleg III 175, Quis Rer Div Her sit 205, De Somn I 229, 230, De Migr Abr 6, Quod Det Pot ins sol 118. The Word is God's ἄγγελος: Quod Deus Sit Immut 182, Quis Rer Div Her sit 205, De Mut Nom 87, Leg Alleg III 177, De Cher 35, De Somn I 240; it is ιερεύς or ἀρχιερεύς of God: De Migr Abr 102, De Fuga et Inv 108, 117, Leg Alleg III 82 (comp. Heb. VI 20, VII 1-3), De Gig 52. The Logos is ἡ σκία τοῦ θεοῦ: Leg Alleg III 96, or ἡ εἴκων τοῦ θεοῦ: De Spec Leg I 81, De Somn I 62, 239. Being ἀρχάγγελος καὶ πρεσβύτατος, the Logos stands on the border between Creator and creation: Quis Rer Div Her Sit 205; to him is entrusted the task of ruling the universe: De Cher 36, De Ios 174, Quis Rer Div Her Sit 225, Leg Alleg III 82, De Fuga et Inv 103. τὸ . . . γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεός, καὶ δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος: Leg Alleg II 86. καλεῖ δὲ θεὸν τὸν πρεσβύτατον αὐτοῦ . . . λόγον: De Somn I 229, 230.

Other references could be added but those quoted suffice to show the familiarity in the order of thoughts between the writings of Philo and that group

The features common to the career of Wisdom and to the hero of the Fourth Gospel are numerous: Wisdom is forever (= afore time) with God (Prov VIII 22, Sir I 1), she has been created before all things (Sir I 4), from the beginning before the world (Prov VIII 23 *ff*, Sir XXIV 9); as Wisdom endeavouring to make her dwelling-place on earth peregrinates from place to place and is everywhere rejected, so also is the Jesus of the Fourth Gospel. Wisdom cries in the market place that her station is in heaven, and she finds in this enterprise a successor in the Jesus of the Fourth Gospel who in all market places and on every opportune and inopportune occasion asserts that he has come from above and goes above (Jn III 13, VI 38, 62, VIII 28, XII 23, 32, 34). It is the same person — the messenger of Divine Benevolence who brings to man knowledge of God's purpose in creation. Wisdom was one of his earlier names. He is called 'Israel' in the Proseuche Ioseph and in probable earlier prototypes of that work. Now his name is Jesus. The names change; the person remains the same.

A direct metamorphosis from 'Wisdom' to 'Jesus' took place frequently in the literary process of NT formation. The assumption that this also happened with regard to the non-apocalyptic source of the Fourth Gospel leaves important phenomena without satisfactory explanation. By supposing, and interposing, an intermediary stage in which 'Wisdom' became 'Israel' and 'Israel' later became 'Jesus', these difficulties can be accounted for. Yet it lies in the nature of things that this hypothesis must remain a hypothesis, without much hope of ever obtaining incontrovertible proof. Such proof would be possible only if ancient Jewish writings of the Proseuche-Ioseph-type were to come to light. This cannot be expected. The Jews did not preserve this literature; firstly, because its language was Greek; secondly, because it was addressed to non-Jews in a missionary effort which the Jews soon abandoned; thirdly, because its teaching had become unorthodox after the rabbinical reform. Christians utilised this class of Jewish missionary literature by adapting it to their own needs[55] but once this had been effected, no effort was spared to obliterate traces of origin.

of first century messianists whose linguistic medium was Greek. If Philo ever heard of Jesus, he does not apprise his readers of the fact. Still between his speculation on the one hand and the epistolary literature of the NT and its fourth gospel on the other, there are numerous points of contact. Whatever or whoever was the source, the πηγή, common to the thought of Philo, of Paul, of the various writers of Hebrews, the Fourth Gospel, the Proseuche Ioseph etc, it was not the group of artisans and fishermen from Galilee amongst whom Jesus moved.

[55]) Compare the Jewish tract on the Two Ways and the Didache.

„Die Hauptstücke der Christologie kommen nicht von dem historischen Jesus her, sondern sind unabhängig von ihm und vor ihm entstanden" — the importance of this realisation of Hermann Gunkel's[56] cannot be overestimated. One of the earliest Christian writers, Justin, gives the following christological exposition: οὗτος ὃς καὶ ἄγγελος μεγάλης βουλῆς ποτε, καὶ ἀνὴρ διὰ ἰεζεκιήλ, καὶ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου διὰ δανιήλ, καὶ παιδίον διὰ ἡσαίου, καὶ χριστὸς καὶ θεὸς προσκυνητὸς καὶ (we should perhaps read διὰ instead of καὶ) δαβίδ, καὶ χριστὸς καὶ λίθος διὰ πολλῶν, καὶ σοφία διὰ σολομῶνος, καὶ ἰωσὴφ καὶ ἰούδας καὶ ἄστρον διὰ μωϋσέως, καὶ ἀνατολὴ διὰ ζαχαρίου, καὶ παθητὸς καὶ ἰακὼβ καὶ ἰσραὴλ διὰ ἡσαίου, καὶ ῥάβδος καὶ ἄνθος καὶ λίθος ἀκρογωνιαῖος κέκληται, καὶ υἱὸς θεοῦ . . .[57]. The references listed here are ostensibly all canonical references and can be identified. Origen's brief quotation from the Proseuche Ioseph has shown, however, that it was not only Isaiah of the Exile but writers considerably closer in time to the genesis of the Fourth Gospel who gloried in the exaltation of ἰακὼβ καὶ ἰσραήλ.

Where our information is, and must remain, fragmentary, conjecture has a legitimate place in investigation. It cannot be proved conclusively that a change of names, 'Israel' for 'Wisdom', had taken place in the source from which the editor of the Fourth Gospel drew his sayings of Jesus, but it can at least be demonstrated that such a change lay within the realm of possibility. The people of Israel who are called by God's name have been created „to be God's glory" (Isa XLIII 7) — that is, properly translated, to be the outward manifestation of God's inapprehensible presence. God found out all the way of wisdom, and has given it to Israel his beloved (Bar III 36, 37). While other nations are far from the way of knowledge, Israel has become Wisdom's abode (Bar III 9-25). „O Israel, happy are we: for the things that are pleasing to God are made known to us!" (Bar IV 4). „Beloved are Israel for unto them was given the precious instrument wherewith the world was created" (Pirqe Aboth III 14 (19)) is certainly older than Aqiba. Wisdom's authority is in Jerusalem, she took root in the people „that was glorified" (Sir XXIV 8 -12). Wisdom is 'justified' in her children (Lk VII 35). In the Elect dwells the spirit of wisdom (En XLIX 1, LI 3[58]). As if all this

---

[56]) Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, vol I), Göttingen 1903, 64.

[57]) MPG VI 768/9.

[58]) In the Enoch passages 'the Elect' is an individual who will be revealed in the future, not one who has already appeared in history. Nevertheless, the passages are relevant in our case as they demonstrate that the notion 'Wisdom

were insufficient to find the grandeur of the thought ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν anticipated in passages which referred to Israel, we read in Wisd Sol X 16 [σοφία] . . . εἰσῆλθεν εἰς ψυχὴν θεράποντος κυρί υ, חבא בנפש עבד יהוה . . . חכמה. With pragmatic brevity the thought of Wisdom incarnate is expressed in the following verses of Wisd Sol X 16-21, and it is not only the person of Moses but the Jewish people as a whole in whom Wisdom finds her incarnation[59].

Paul knew the passage. He identifies (1 Cor X 1-4) the *agens spirituale* in the history of the Jews with the Anointed[60]. What Paul

personified' occurred not only to followers of Jesus (1 Cor I 30), but had already occurred to earlier writers.

[59]) The belief that the Jewish people are 'God's abode' and God's representative on earth is not unknown in rabbinical literature though here as elsewhere the rabbis tried 'to tone down' any exalted aspirations. Stronger than by the rabbis has this belief been formulated by Paul in 2 Cor VI 16: „we are a temple of the living God, even as God said: I will dwell in them and walk in them — and I will be their God, and they shall be my people!" The thought of God's alliance, or closest union, with Israel found even in later times expression in passages such as the midraš to Ex III 7: „God said to Moses: Do you not realise that I live in trouble just as Israel live in trouble? Know from the place whence I speak — from a thorn-bush — that I am, as it were, a partner in your trouble", Midraš Šemoth Rabbah II 5 (Midrash Rabbah Exodus, Translated by Maurice Simon, London 1939, 53; see also Midraš Berešith Rabbah III 9: „From the beginning of the world's creation the Holy One . . . longed to enter into partnership with the mortals" Midrash Rabbah Genesis, vol. I, Translated by H. Freedman, London 1939, 25).

Ex R II 5 has a parallel in Pirqe de R. Eliezer XL: „Why did (God) abide in the midst of the thorn-bush which was grief and distress? Because He saw Israel in great grief and He also dwelled with them fulfilling that which is said 'In all their affliction he was afflicted' ". This is an example of rabbinical exegesis of Isa LIII, no less remote from the meaning of the original than other interpretations of that chapter.

What Bergson expressed by the word 'durée' can, under different names, be found on every page of the OT. The assurance of being rooted in God, ever stronger in times of adversity than in periods of temporal success, prompted poets of the Jewish race to such words as these: „For the mountains may depart and the hills be removed; but my love shall not depart from thee" (Isa LIV 10), „For as the new heaven and the new earth, which I will make, shall remain before me, says YHWH, — so shall your seed and your name remain" (Isa LXVI 22).

Non enim permanebit deus in ira sua
Nec semper obliviscetur populi sui
Neque genus Israel in vanum proi[i]ciet super terram
Nec in vanum disposuit testamentum patribus nostris.

(Ps-Philo IX 4).

It is assuredness of being rooted in God by which this race has been able to emerge from its ordeals in history with their hope unshaken. τοῦ κυρίου τὸ ἔλεος ἐπὶ τὸν ἰσραὴλ εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ἔτι.

[60]) While Philo says ἀκρότομος πέτρα ἡ σοφία τοῦ θεοῦ ἐστιν (Leg Alleg II 86; comp. Quis Rer Div Her Sit 191) and τὴν πέτραν . . . . καλεῖ μάννα, τὸν πρεσβύτατον τῶν ὄντων λόγον θεῖον (Quod Det Pot Ins Sol 118; comp.

could do in his day, when memories of the historical Jesus were still alive, Redactor Ioannis could do with much greater ease.

The threads fit into one pattern. Israel is ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ (Ps Sol XVIII and 4 Ezra); Israel, Wisdom incarnate, confounds the godless nations who lie in wait for her (Wisd Sol); Israel, ὃν προέγνω ὁ θεός (Rom XI 2) is a πνεῦμα ἀρχικόν, *spiritus primarius* (Proseuche Ioseph). The writer who presented Israel to the world in a role combining these features could very well think that he remained within the sphere of OT Judaism, for it is a pre-exilic prophet in whose oracles he read the line

ἅγιος Ἰσραὴλ τῷ κυρίῳ
ἀρχὴ γενημάτων αὐτοῦ[61]).

Considering the intimate relationship between Wisdom and Israel, her terrestrial 'tabernacle', it might have been bold but not extraordinary for a Jewish writer who addressed himself to a pagan public to substitute 'Israel' altogether for Sophia, and to let Israel *qua* Wisdom on his errands to the non-Jewish world say „Ye worship that (of) which ye know not; we worship that which we know", followed by the declaration ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν — a saying that could not have owed its origin to the same person who drew the caricature of the Jews of the Fourth Gospel.

Once Israel had 'supplanted' Ḥokhmah, it would have been even easier for Israel to become himself supplanted in turn by Jesus in the role of messenger of Divine Truth and bringer of Life. The basic

Leg Alleg III 177), Paul, true to his sentiment expressed in 1 Cor I 30, professes ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ χριστός. It is a test-case on which it can be seen how Wisdom became 'messianised'. This in turn resulted in the intimate interweaving of apocalyptic with sapiential threads in evangelical literature.

Philo's exposition on the manna (Leg Alleg III 166, 175, De Sacr Abelis et Caini 86, Quod Det Pot Ins Sol 118, Quis Rer Div Her Sit 79, 191, De Congr 173) accompanies like a steady undercurrent the narration in Jn VI 22—51. If not explicitly reiterated, the Philonic concept is implicit in the recital. Jesus is the manna, the true bread out of heaven (Jn VI 33, 35, 48-51). Speculation on the nature of the manna or on the symbol which it represented was quite widespread in later Judaism (Ps-Philo X 7, XIX 5; 2Ezra I 19), even though from Josephus we only learn θεῖον ἦν τὸ βρῶμα καὶ παράδοξον (Ant III I 6). No mention of the manna whatever is found in any synoptic writing, not even where one might expect to find an allusion, in the two accounts of the Feeding of the Multitude, in Mk VI 34-44 (Mt XIV 14-21, Lk IX 12-17) and Mk VIII 1-9 (Mt XV 32-38). There is the miracle, but no manna — and the Fourth Evangelist explicitly points out the inadequacy of the purely material miracle (Jn VI 23, 26).

[61]) Jer II 3: קדש ישראל ליהוה
ראשית תבואתה

This should be read in conjunction with Jer X 16 where Jacob is called „the fashioner (or *devizer)* of all things" — a passage which again deserves comparison with Prov VIII 30, Wisd Sol VII 22-24, 27 and Jn I 3.

elements of the sapiential strata in the Fourth Gospel are no less Jewish in origin than the basic elements of its slender apocalyptic stratum. It is part of the irony of history that at the same time when Israel-Wisdom underwent the transformation into the Jesus of the Fourth Gospel, the godless nations who lie in ambush for Israel, Wisdom's pupil, became transformed into the Johannine Jews.

It might appear paradoxical that the most universalist of the Four Gospels should go back to a work of strong Jewish self-assertion. Yet this is not beyond comprehension. Universalist tendency and particularist trends in Jewish thought cannot be separated; they are the obverse and the reverse of the same medal, of the same state of mind, the same attitude to life. To believe in 'having a mission in history' does not put a Jewish political crank of our days on the same level with a prophet from the Old Testament or with the writer of the Johannine source document. Yet they have in common the fact that in the core of their sense of being 'set apart' there lies the realisation of a duty towards the world as a whole. No other nation has in its great literature a saying so presumptuous as Gen XXII 18, Isa XLIX 6 and Jn IV 22, and none a more sublime.

Stronger than in any of the synoptic gospels is the idea of 'mission' expressed in the pages of the Fourth. God has given Israel as a light to the nations — God has sent Jesus to reveal truth and life.

Even as Jewish particularism and universalism cannot be separated — no 'Ebionite' and no rabbi ever stressed the prerogatives of Israel in language as exultant as Paul did — so the concepts of Divine Immanence and of Divine Transcendence are indissolubly linked together in one and the same *Weltgefühl* that expressed itself in works of the Jewish genius. Universalism will often accompany the notion of God's pervading immanence, while particularist communal views might be a concomitant of the idea of God's transcendence. The Prologue to the Fourth Gospel which in an incomparable manner combines the notion of God's transcendence with that of his immanence is an impressively Jewish document.

This examination may be concluded with a translation of the Johannine Prologue, or its presumed source. Such translation may well be called a 'Faustian attempt'; we are limited in our knowledge of the original document by what the evangelist retained of it, yet that does not necessarily imply that even these parts were left by him unaltered and unretouched. It is with a feeling of timidity that we approach the task.

1 In the beginning was the Word
And the Word was related to God,
And of God was the Word —
2 Being from all beginning with God.
3 All things were made through it
And otherwise than by it no single thing was made.
4 In it was life —
This life was the light of men,
5 And the light shines in darkness
But the darkness laid not hold of it.

9 It was the true light that illumines everyone
Who comes into the world.
10 It was in the world —
The world was made through it —
But the world knew it not.
11 Into its own it came
But its own received it not —
12 Yet as many as received it,
To them gave it power
To become children of God,
13 Born not of the mixing of blood,
Nor of the lust of flesh,
Nor of the urge of man,
But of God.

14 And the Word became flesh
And dwelled among us,
And we became spectators of its manifestation —
A manifestation befitting an Only-Begotten from the Father
Full of mercy and truth.
16 For of His plenitude we all received
Mercy abundantly.

18 No man has seen God at any time —
The Only-Begotten, of God,
He who is most close to the Father,
He has made Him known[62].

[62]) Although it is an attempt 'to restore' the Johannine source, the translation follows the Johannine wording meticulously if not verbatim,

Verse 1: θεός, without the article, hardly differs in 1st/2nd century usage from θεῖος; it is *divus*, not *deus*, and means a person or being of divine quality, of divine character, 'godly', 'above ordinary human status', but never 'God'. As the words of one English lawyer, when he addresses another English lawyer who happens to sit on the Bench by the time-honoured title 'Your Worship',

cannot be taken as expressing his opinion on the qualifications, let alone the aptness as an object of religious adoration, of the Magistrate thus addressed, no more can θεός without either the article or the pronoun αὐτός be understood to mean 'God'.

In rabbinic Judaism Torah became the ἀρχή. „The Torah preceded the creation of the world ..." Gen R VIII 2; „Prior to my creation of the world, I prepared the Torah" Ex R XXX 9; see also Shabb 88b, saying of r. Yešua b. Levi; etc.

Verses 3, 4: ὃ γέγονεν, usually printed at the end of v. 3, is omitted (with Bultmann in his article in Eucharisterion, but not in his later Commentary). If the words are to be retained, they would have to be read in conjunction with v. 4 which would then read „What was made through it, was life ..."

„The Holy One ... said ...: The entire world stands by my Word", Pirqe de R. Eliezer XLVIII; of the Torah: „All things are in it", Pirqe Aboth V 23 (32).

Verse 4: The translation follows the past tense in the Johannine ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, but the meaning is present: „In it there is life"; it might be an attractive thought to follow the Western reading (א and D with a b c e f ff² q) with its alternate use of present and past tenses in vv. 4, 5, but the occurrence of ἦν in vv. 9, 10 indicates that ἦν is everywhere the original reading (so B A C L and most Greek codices; also Syr and Vg.)

ὅσοι κυρίου ζήσονται ἐν αὐτῷ εἰς τὸν αἰῶνα, Ps Sol XIV

„Nam Deus ... vita est", Ps-Philo XXX 7; „Torah gives life", Pirqe Aboth VI 7; „If thou doest the words of Torah for their own sake, the words of Torah are life to thee", Sifre Deut XXXII 2; „... it ist not possible for Israel to be (to live, to exist) without Torah" Mekh to Ex XVII 8.

„Tu es enim qui omne lumen es", Ps-Philo XII 9; „... lumen cum eo permanet", Ps-Philo XXII 3.

Verse 5:

כי – אשב בחשך יהוה אור לי Mic VII 8

„Et memoratus est verborum suorum [Deus] et dixit:
Dabo lumen mundo ... et disponam testamentum cum filiis hominum,
Et glorificabo populum meum super omnes gentes,
In quo disposui excelsa sempiterna,
Qu[a]e ei erunt in lumine, impiis vero in punitionem", Ps-Philo XI 1.

„In vobis semino legem meam ... et glorifica[ba]mini ... per saeculum", 4 Ezra IX 31; „The lamp of the Eternal Law shone on all that sat in darkness", 2 Bar LIX 2.

Verse 9:

„Incendam pro eo lucernam meam qu[a]e habitet in eo
Et ostendam ei testamentum meum quod non vidit ullus", Ps-Philo IX 8.

„The soul and the Torah are compared to a lamp", Deut R IV 4, saying of Bar Qappara; etc.

Verse 13: οὐκ ἐξ αἱμάτων gives the tone, θέλημα has to be understood accordingly.

Verse 14: δόξα, like כבוד, is the concrete term that expresses the idea of outward manifestation of Divine Essence. The difference between modern thought and ancient Jewish thought makes it preferable to substitute the abstract term for the concrete one.

μὴ ἀποσκηνώσῃς ἀφ' ἡμῶν ὁ θεός
. . . . . .
ἐν τῷ κατασκηνοῦν τὸ ὄνομά σου ἐν μέσῳ ἡμῶν
ἐλεηθησόμεθα, Ps Sol VII 1,5.

„Faciam mirabilia in domo Jacob ...
Et faciam in eis gloriam meam et annuntiabo ... vias meas",
Ps-Philo IX 7.

„Facite mihi san[c]tificationem
Et erit tabernaculum glori[a]e me[a]e in vobis", Ps-Philo XI 15.

χάρις in apposition to ἀλήθεια means חסד rather than חן. *Ḥesed* itself (Nelson Glueck: Das Wort חסד im alttestamentlichen Sprachgebrauch, Beiheft XLVII zur ZATW, Gießen 1927) gives strong expression to the idea of 'God's immanence', God's unceasing sympathy with, and participation in, the world. הודו ליהוה כי טוב — for he remains perennially connected with all that goes on in time and space: כי לעולם חסדו.

Neither in v. 14 nor in v. 18 is the word μονογενής followed by υἱός. The adjective expresses relationship to the Father. While in the OT Israel is 'the Son of God' *kat exochen*, in rabbinic Judaism the Torah is Gods 'only' daughter, and God betrothes her to Israel — see Ex R XXXIII 1, Lev R XX 10, Sanh 101a; the respective rabbinical references may sound more 'homely', yet they yield nothing to the powerful expression δόξα ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός.

Verse 18: The reading is μονογενης θεος, only μονογενής must not be read as qualifying θεός — on the contrary, θεός (see note ad v. 1) qualifies the term μονογενής. — ἐξηγήσατο eludes exact translation; „er hat (die) Kunde gebracht" is better than „he has declared" or „he has set forth".

MISCELLANEA

EIN NEUES JESUSBUCH

1.

Gedanken zu Heinrich Ackermann: Jesus. Seine Botschaft und deren Aufnahme im Abendland. „Musterschmidt", wissenschaftlicher Verlag, Göttingen 1952, VIII, 248 pp.

Der erste Band von zweien liegt hier vor. Vf. bringt darin in erschöpfender Fülle und mit gewissenhafter Durcharbeitung sämtliche Hypothesen der älteren und neueren neutestamentlichen Forschung über Jesus, die Evangelien und die Entstehung des Urchristentums, insbesondere auch der Forschung der letzten Jahre, die an die Namen Dibelius und Bultmann und an die Stichworte formgeschichtliche Methode und Entmythologisierung geknüpft ist. Vf. selbst teilt den Standpunkt der alten historisch-kritischen Theologie radikaler Prägung. Die Evangelien bewertet er als unzulängliche Quellen: wir erkennen aus ihnen weder etwas für das Leben Jesu noch für seine seelische Entwicklung, lediglich Jesu Botschaft ist in Umrissen feststellbar. Schon die Synoptiker haben begonnen, das Bild und die Botschaft Jesu zu entstellen: erst recht Paulus, der anstelle der Verkündigung den Verkündiger setzt, und Johannes. Es gilt, den „Kern", die eigentliche Botschaft, von der „Schale", den späteren Zutaten und Verunstaltungen sowie den Einflüssen fremden Geistes, zu lösen. Als „Kern" betrachtet der Vf. Jesu Endzeithoffnung (vom Reiche Gottes), seine Forderung der Sinnesänderung und die Gleichnisse. Zum Kern gehört auch, was Jesus an nicht aus ihm selbst stammenden Stoffen seinem Geiste gemäß verarbeitet und umgestaltet hat, so z. B. die Idee vom Reiche Gottes, die ursprünglich dem iranischen Kulturkreis angehört (und die Vf. S. 44 sehr dürftig als Vorstellung Jesu „von 7 übereinandergelagerten Himmeln" definiert; sollte das Reich Gottes wirklich nicht mehr für Jesus gewesen sein?). Dagegen sind „ungeschichtliche" Bestandteile: Kindheitsgeschichten, Auferstehung und Himmelfahrt, Wundererzählungen, die teilweise aus alttestamentlichen Texten herausgesponnen sind (wobei Vf. der Theorie von D. F. Strauß folgt). Vf. sieht mit Harnack, Wellhausen u. a. als wahrscheinlich an, daß Jesus sich nicht für den Messias gehalten habe — ein allzu voreiliger Schluß trotz der berühmten Gewährsmänner. Aber auch die so gewonnene „historische",

gleichsam chemisch gereinigte Botschaft Jesu erscheint dem Vf. nicht ohne weiteres als Gegenstand des Glaubens geeignet: von jeher hat sich der Geist des Abendlandes (welcher der verschiedenen „Geister" ist hier eigentlich gemeint?) gegen gewisse, ihm fremdartige Vorstellungen in dieser Botschaft gewehrt: gegen den außerweltlichen Gott, wie ihn auch Jesus noch verkündet hat, gegen die „heteronome" Sittlichkeit und Nächstenliebe, die mit der Gottesfurcht verkoppelt ist, gegen den Lohngedanken, den auch Jesus nicht ganz verworfen hat, gegen den Endzeitglauben und gegen die Lehre von der Auferstehung; dafür hat der abendländische Geist den innerweltlichen (immanenten) Gott, die autonome Sittlichkeit, die Menschlichkeit im stoischen Sinne, die Idee des Guten um des Guten willen, die Überzeitlichkeit der Seele gesetzt und das Evangelium seit alters in diesem Sinne gedeutet, ganz besonders aber in den letzten 200 Jahren. Diese „Umdeutung" gilt es festzuhalten und durchzusetzen gegen die Zumutung der jetzt herrschenden Richtung in der evangelischen Kirche, die Verfasser als „dritte Orthodoxie" (nach der ersten, der lutherischen des 16. und 17. Jahrhunderts, und der zweiten, der romantischen des 19.) bezeichnet. Ihr gegenüber will er durch seine Ausführungen die wahre Haltung einer großen Anzahl abseits Stehender charakterisieren. Im noch ausstehenden zweiten Bande verspricht Vf. die Darstellung der „Entstellung und Klärung der Botschaft Jesu" vom 2. Jahrhundert bis zur Gegenwart zu führen, obschon er — wie er selbst in der Vorrede bemerkt — einiges davon im ersten Band vorweggenommen hat.

Es ist wertvoll, einmal eine prägnante Zusammenstellung der zahllosen Hypothesen alter und neuer Forscher des Neuen Testaments vor sich zu sehen und einen Überblick über die gewaltige Arbeit zu gewinnen, die da geleistet worden ist. Es ist noch wertvoller und sicherlich höchst anerkennenswert, daß einmal ein interessierter Nichttheologe (als solcher läßt sich Vf., der sonst nicht bekannt ist, nach seinen Ausführungen vermuten) auf den wunden Punkt der gegenwärtigen frisch-fröhlichen Hyperorthodoxie in der evangelischen Kirche (und der christlichen Kirche überhaupt) den Finger legt. Hat sich doch die systematische Übergehung und das Totschweigen der Resultate der historisch-kritischen Theologie sehr rasch dadurch bitter gerächt, daß jetzt in Gestalt der durch Rudolf Bultmann und seine Schüler ausgegebenen Losung der „Entmythologisierung" der alte Zwiespalt zwischen biblischem Glauben und abendländischer Wissenschaft in neuer Art und in ungekannter Schärfe ausgebrochen ist: die Folgen dieser Krise, in der sich die Kirche zur Zeit befindet, sind noch nicht abzusehen. Zum mindesten macht uns dies Buch nachdenklich darüber, ob die offizielle Kirche nicht zu leichten Herzens über die gar nicht so kleinen und unbedeutenden Kreise hinweggeht, die abseits von ihr einer eigenen Frömmigkeit huldigen, weil sie die Tendenz zu einem unfehlbaren Lehramt mit seinen „Bekenntnissen" abstößt und weil sie lediglich als unkirchliche Eigenbrötler beurteilt werden. Es ist auch verdienstlich, daß Vf. (obwohl das andere schon vor ihm getan haben) erneut auf das Spannungsverhältnis zwischen unserer herkömmlichen, freilich jetzt im Rückgang befindlichen humanistischen Bildung und dem Evangelium hinweist. Diese Spannung — die übrigens nicht nur das Christentum, sondern auch das Judentum und der Islam zu verschiedenen Zeiten durchgemacht haben — löst man aber nicht dadurch (wenn man sie überhaupt zu „lösen" versucht), daß man, wie Vf., das Evangelium dem Humanismus fast bis zur Verflüchtigung opfert. Dies nämlich ist letztlich sein Verfahren, wenn er schon im Ansatz seiner Darlegungen vom „historischen" Jesus als der Grundvoraussetzung abendländischer Jesus-Betrachtung ausgeht und meint, eine historisch rekonstruierte Botschaft zum Fundament oder zum mindesten zum Wegweiser einer neuen zeitgemäßen Glaubenshaltung machen zu können. Der Historismus ist ja gerade eine Entdeckung des Humanismus, sein Zusammenbruch aber ist eine Tatsache, an der auch Vf. nichts ändern kann. Der Glaube lebt nicht von der Geschichte, wenn er auch geschichtliche Auswirkungen seiner selbst als Malsteine auf seinem Wege durch die Zeitlichkeit ansieht. Vf. vergißt, daß die „abendländische" Men-

talität, wenn überhaupt von einer solchen gesprochen werden kann, schon mit dem römisch beeinflußten Markus, dem Hellenisten Paulus und dem Mystiker Johannes ins Evangelium eingeht! Es ist bezeichnend, daß Vf. fast alles, was Evangelienkritik und Leben-Jesu-Forschung gesagt hat, lückenlos anführt, einschließlich des alten Ladenhüters vom „arischen" Jesus H. St. Chamberlains u. a.; aber es wäre für ihn und seine Begeisterung für die historische Rekonstruktion vielleicht heilsamer gewesen, dann auch nicht die Bestreiter der Geschichtlichkeit Jesu, einen Arthur Drews, W. B. Smith, S. Lublinski u. a. aus der Epoche vor dem ersten Weltkrieg auszulassen, nicht um sich von ihnen in seiner Überzeugung von der Geschichtlichkeit Jesu erschüttern zu lassen, aber um wenigstens von ihnen zu lernen, daß der „mythische" Christus von Anfang an ein viel größeres Gewicht für die Christengemeinde besitzt als der historische Jesus, der in der Retorte der historischen Theologie als eine künstlich gewonnene Figur mit tausend Fragezeichen ebenso nutzlos für den Glauben ist wie destilliertes Wasser für den menschlichen Körper, und daß die positive Seite dieser antihistorischen Einstellung sogar für die Jesusforschung einen fruchtbareren Boden abgibt als das trübselige Herumstochern in einer vagen Masse undurchsichtiger Traditionen, die jeder anders bewertet und die uns schließlich in einem undurchsichtigen Nebel lassen. Hätte Vf. seinen ungewöhnlichen Fleiß der — in einem höheren Sinne nicht minder „historischen", weil geschichtlich allein entscheidenden — Gestalt des Christus gewidmet, anstatt auf den alten, in hoffnungsloses Dunkel führenden Pfaden einer mehr oder weniger kritischen Jesus-Forschung zu wandeln, dann hätte er auch vermieden, in der nachfolgenden fast 2000-jährigen Entwicklung nur „Entstellung" der Jesus-Botschaft zu sehen; denn „Entstellung" dürfte wirklich ein recht ärmliches Wort sein für all das, was sich. Irrtümer und Mißbräuche eingeschlossen, an gewaltigen Fortbildungen. Synthesen und Kulturen an die Christusgestalt geknüpft hat. Hier gilt schließlich das Wort gerade des Mannes, dem Vf. die wesentliche Schuld an der „Entstellung" des Evangeliums zuschreibt, des Apostels Paulus, der den Vorzug hat, mitten in der Entstehung des Urchristentums zu leben und Jesu auf alle Fälle zeitlich näher zu stehen als wir: „Wenn wir auch nach dem Fleische Christus gekannt haben — aber nun kennen wir ihn nicht mehr so." (II. Kor. 5,6).

Einige Versehen sachlicher Art bedürfen der Berichtigung: Pompejus (S. 51) hat Jerusalem nicht zerstört, sondern ohne Schwertstreich eingenommen! — Den neuen Höhlenfunden am Toten Meer, bei Ain Fesch'cha (nicht Feschka) mißt Vf. (mit Dupont-Sommer) zu voreilig essenischen Ursprung bei: weder dieser noch die zeitliche Datierung der Funde stehen bei der Mehrzahl der Forscher fest. — Zum Pharisäismus (S. 40): Peruschim heißt nicht „Heilige", sondern „Abgesonderte". Die Motive der Pharisäer sind tiefer, als Vf. glaubt (leider zitiert er nicht das Buch über die Ph. von Travers Herford): nicht „sich vor Jahwe, dem Stammesgott (!), zu rechtfertigen" war ihr Ziel, sondern durch peinliche Erfüllung der Tora Gott zur Wendung des Geschickes Israels zu veranlassen. Die Makkabäer und Hasmonäer stammen nicht aus Galiläa, wie Vf. behauptet, sondern sind ein judäisches Geschlecht; ihr Stammsitz ist laut I. Makk. 2, 1 Modein in Juda! — Einige unrichtige Umschreibungen fremdsprachlicher Ausdrücke mögen auf sich beruhen. *Ernst Ludwig Dietrich.*

FAMILIENSINN UND VATERLANDSLIEBE IN DER PFLICHTENLEHRE DES HL. AMBROSIUS

Max Pohlenz zum 80. Geburtstag

Die kosmopolitische Geisteshaltung der stoischen Philosophie[1]) ist sicherlich nicht ohne Einfluß auf das entstehende christliche Schrifttum gewesen. Allein man muß gerechterweise stets den Standpunkt, von dem aus, bzw. den Ge-

[1]) Vgl. M. Pohlenz: Die Stoa, Göttingen 1948, I,136 ff. 314 f. (Seneca), 351 (Mark Aurel).

sichtswinkel, unter dem die einzelnen Aussagen gemacht werden, genau ins Auge fassen. Wenn z. B. Minucius Felix sagt: nos gentes nationesque distinguimus; Deo una domus est mundus hic totus (Octav. c. 33 init.), so lehrt schon der Wortlaut mit seiner scharfen Antithese, daß nur für Gott die ganze Welt ein Haus ist, daß also diese weltweite Schau, scholastisch gesprochen, nur a parte Dei ihr Recht hat, während der Mensch darauf angewiesen bleibt, Völker und Rassen zu unterscheiden. Ganz ähnlich ist in derselben Schrift eine andere Stelle bei präziser Interpretation durchaus unverfänglich: nec possis pulchre gerere rem civilem, nisi cognoveris hanc communem mundi civitatem (c. 17). Gewiß gibt es ein Weltbürgerrecht, das man kennen und anerkennen muß; aber diese Erkenntnis ist nur die Voraussetzung für eine ersprießliche Tätigkeit als Staatsbürger. Letztere wird also nicht entwertet, sondern gefordert.[2])

Auch in dem berühmten Pflichtenbuche des Kirchenvaters Ambrosius, „der ersten zusammenfassenden Sonderdarstellung der christlichen Ethik",[3]) finden sich solche weltbürgerlichen Geist atmende Sätze, wie z. B., daß die Klugheit lehrt, vor der Verbannung nicht zurückzuschaudern, weil man weiß, daß für den Weisen die Welt das Vaterland bedeutet (II, 66), oder daß der Gerechte sich über örtliche Beschränkung erhaben weiß, weil die ganze Welt sein Reichtum und Besitz ist (III, 7). Hier läßt sich der stoische Einfluß sozusagen mit Händen greifen, namentlich an der erstgenannten Stelle, wo das Ideal des Weisen ja ganz unverhüllt durchscheint.[4])

Aber auf der anderen Seite weiß gerade der große Mailänder Bischof, der ja einem altrömischen Geschlechte entstammte und in der Familientradition des Staatsdienstes zum Manne herangereift war, vielleicht wie kein anderer Kirchenvater des Morgen- und Abendlandes die unabdingbaren Pflichten und unveräußerlichen Rechte zu rühmen, die mit Familiensinn, Liebe zu Volkstum und Vaterland verbunden sind, und zwar nicht nur aus der überkommenen Sicht der Stoa, sondern gerade auch im Lichte der Ethik des Christentums.[5])

Gleich im ersten Buche der Officien klingt hoch das Lied von Familie und Heimat. Der Erzvater Abraham ist ein leuchtendes Vorbild für das sittliche Grundpostulat, daß der Trieb der Vernunft sich unterwerfen muß (ut appetitus rationi pareat), weil er dem Gottesgebot auszuwandern ohne Widerstreben gehorchte: .... iussus exire de terra sua et de cognatione sua et de domo patris sui nonne multiplicatae necessitudinis praestrictus affectu tamen appetitum rationi obedientem praebuit? „Wer hätte denn nicht seine Freude haben sollen an der Annehmlichkeit, die Heimat, Verwandtschaft und auch die eigene Familie bieten? Auch ihn also hielten sanft umschlungen die zarten Bande seiner Lieben, aber der Gedanke an den Befehl des Himmels und den ewigen Lohn wirkte stärker" (I, 107).[6])

[2]) Über stoischen Einfluß bei Minucius Felix vgl. Pohlenz I,449 f.

[3]) O. Bardenhewer: Geschichte der altkirchlichen Literatur III² (Freiburg 1923), 529. — Über Ambrosius vgl. Pohlenz I,445—448; II,217—219.

[4]) Vgl. Pohlenz I,448 .... „Unbewußt formt sich auch für ihn (Ambrosius) das christliche Ideal nach dem heidnischen. Längst vor Zenon haben ja schon die Propheten verkündet, daß alles dem Weisen gehört, daß er allein reich und frei und überall beheimatet ist. All das wird zur Wirklichkeit nur im christlichen Weisen — Ambrosius hält für ihn sogar den Namen Sapiens fest —".

[5]) Ebd. 446.

[6]) Ähnlich läßt sich Ambrosius in seiner Monographie über den Patriarchen Abraham aus: „Ein ganz großer Mann ist Abraham und berühmt wegen der Vorzüge vieler Tugenden. Ihm haben die Philosophen mit ihren Wünschen nicht das Wasser reichen können. Ja, ihre Gedankengebilde stehen unter seinen Taten, und größer ist der einfache Glaube an die Wahrheit als die gefallsüchtige Lüge der Beredsamkeit. Die Art der frommen Ergebenheit bei diesem Manne wollen wir uns deshalb ansehen! Die Tugend ist ja der Reihenfolge nach die erste, die für die übrigen die Grundlage abgibt, und füglich hat Gott diese von ihm zuerst verlangt mit den Worten: „Gehe heraus aus deinem Lande und aus

In c. 27 wird die pietas als Grundlage aller Tugenden hingestellt (126). Dann ergibt sich folgende Stufenleiter für die Gegenstände, denen sich die pietas zuwendet: Zuerst Gott, in zweiter Linie das Vaterland, in dritter die Angehörigen, endlich alle. Auch diese Tugend entspricht einem Gebot der Natur: „Denn von Kindesbeinen an, sobald wir eines Gefühles fähig sind, lieben wir das Leben als Gottesgabe, schätzen wir die Heimat und die Angehörigen, sodann die Altersgenossen, deren Umgang wir erstreben" (127).[7]) Die Kardinaltugenden jedoch, die der christliche Ethiker aus der heidnischen Weltweisheit als bereitliegendes Schema herübergenommen hat, sind sämtlich miteinander verwandt, abgesehen davon, daß bei ihnen allen Hochsinn oder Hochgemutheit (magnanimitas) und ein gewisser Starkmut des Geistes, sehr oft auch des Körpers unerläßlich ist. So darf auch die Tapferkeit der Gerechtigkeit nicht ermangeln. Als Aufgaben der Tapferkeit aber gelten, im Kriege das Vaterland vor den Barbaren zu schützen, in der Heimat die Schwachen zu verteidigen, die Mitmenschen gegen Räuber zu beschirmen (129).

Im folgenden Abschnitt ist von der gegenseitigen Hilfeleistung die Rede, die zur Erhaltung der menschlichen Gesellschaft unumgänglich nötig ist. Als Vorbild wird hier Moses herangezogen: „So hat Moses sich nicht gescheut, für sein angestammtes Volk schwere Kriege auf sich zu nehmen, ohne zu zittern vor der Waffengewalt des übermächtigen Königs und ohne zu zagen vor der Wut barbarischer Unmenschlichkeit; vielmehr hat er sein Wohl drangegeben, um dem Volke die Freiheit wiederzuschenken" (135).

Neben der Gerechtigkeit ist das Wohltun, die beneficentia, ein unverzichtbares Fundament des Gemeinschaftslebens, und diese Tugend zerfällt in Wohlwollen und Freigebigkeit (benevolentia und liberalitas). Alles Schenken muß also in der rechten Absicht erfolgen, nämlich zu dem Zwecke, dem anderen zu nützen: „Das heißt dem anderen schaden, nicht ihm nützen, wenn man dem freigebig spendet, der gegen das Vaterland konspiriert, der mit diesem Geld verworfene Menschen zusammenbringen will, die die Kirche bekämpfen" (144). Seinen Verwandten gegenüber muß übrigens der Diener des Heiligtums in der Wohltätigkeit das richtige Maß innehalten: „Auch die Freigebigkeit ist zu billigen, daß du diejenigen, die dir am nächsten stehen durch die Bande des Blutes, nicht übersiehst, wenn du ihre Not kennst. Es ist ja besser, daß du selbst den Deinen zu Hilfe kommst, die sich schämen, von anderen ein Almosen zu fordern oder für irgend eine Not Hilfe zu erbitten; nicht jedoch darf es so sein, daß sie sich bereichern wollen mit dem, was du den Armen zuwenden könntest; denn die Sache hat den Vorrang, nicht die Gunst. Du hast dich doch nicht deswegen dem Herrn geweiht, um deine Angehörigen reich zu machen, sondern um dir das ewige Leben zu erwerben durch die Frucht des guten

---

deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhause" (Gen. 12.1 ff)! Es hätte genügt zu sagen: „Aus deinem Lande", denn damit war das Herausgehen aus der Verwandtschaft und das Herausgehen aus dem Vaterhause von selbst gegeben. Allein Gott hat deshalb die Einzelangaben noch hinzugefügt, um Abrahams Gesinnung auf die Probe zu stellen; es sollte nicht etwa so aussehen, als habe er unbedacht den Anfang gemacht, und es sollte mit den Aufträgen des Himmels nicht irgend ein Trug angezettelt werden. Aber wie die Gebote gehäuft werden mußten, damit nichts verborgen blieb, so mußten auch die Belohnungen vor Augen gestellt werden, damit Abraham nicht verzweifelte" (de Abraham patriarcha c. 2).

[7]) Vorbild ist Cic. de off. I,57.58. Vgl. P o h l e n z I.447: „Wichtiger war natürlich . . ., daß sogar die Natur als sittliche Norm anerkannt wurde . . ., und immer wieder beruft er sich auf die Natur als die Lehrmeisterin für unser Handeln. Denn diese ist im Einklang mit dem göttlichen Willen". Weitere Stellennachweise ebd. — Auch beim Almosengeben ist die richtige Reihenfolge zu beachten: Zuerst kommen die Eltern, dann die Armen, dann die Priester (expos. evang. Luc. VIII,77—79).

Werkes und deine Sünden loszukaufen durch den Preis des Erbarmens" (150).[8])

Der Priester ist für Gott und die Mitmenschen da, und so werden seine Obliegenheiten in dem abschließenden Kapitel 50 des ersten Buches im Rahmen der vier Kardinalstugenden folgendermaßen kurz zusammengefaßt: „In erster Linie, daß du Gottes tiefe Geheimnisse (alta Dei) schauest, was Sache der Weisheit ist, sodann daß du für das Volk Wache stehst, was Sache der Gerechtigkeit ist, daß du das Kriegslager verteidigst und das Bundeszelt schützest, was Sache der Tapferkeit ist, daß du dich selbst enthaltsam und mäßig zeigst, was Sache der Selbstbeherrschung ist" (251). Und ebenda steht gleich darauf: „Es ist also schön, daß du deinen Einfluß und deine Dienste für das menschliche Gemeinschaftsleben zur Verfügung stellst" (253). Das wird dann noch im einzelnen ausgeführt. Auch die Pflicht, anvertrautes Gut in Verwahrung zu nehmen und dem Eigentümer zurückzugeben, kommt in diesem Zusammenhange zur Sprache, und recht bezeichnend für die turbulente Zeit und die patriotische Gesinnung des Bischofs ist der von ihm sofort gemachte Vorbehalt: „Aber mitunter ist da anders zu verfahren entweder infolge der Zeitumstände oder wegen einer Notlage, so daß es keine Pflicht ist, das Empfangene zurückzugeben, z. B. wenn einer gegen das Vaterland die Barbaren unterstützt und als erklärter Staatsfeind sein Geld zurückfordern wollte" (254).

Liberalitas im weiteren und weitesten Sinne findet im zweiten Buche folgende Ausdeutung: „Die höchste Freigebigkeit besteht darin, Gefangene loszukaufen, sie den Händen der Feinde zu entreißen, die Menschen vom Tode zu erretten und besonders die Frauen von der Schande, den Eltern die Kinder wiederzugeben und die Eltern den Kindern, die Bürger in ihr Vaterland zurückzuführen." (70). Der unmittelbar anschließende Hinweis auf die Verwüstung Illyriens und Thraziens durch die Goten (nach der Schlacht bei Adrianopel 378) erhellt blitzartig die Situation.

Wenn dann im dritten Buch das Verhältnis des sittlich Guten zum Nutzen behandelt wird, so „erhalten utile und honestum durch die Beziehung auf Gott und das jenseitige Leben einen neuen Inhalt."[9])

Was den Vorteil des einzelnen und den der Gesamtheit angeht, so gilt schlechthin der Grundsatz: „Klärlich also müssen alle darauf sehen und daran festhalten, daß der Nutzen der Gesamtheit gleichzeitig auch der der einzelnen ist und daß man nur für nützlich erachten darf, was der Allgemeinheit nützt" (25). Demgemäß ist es unter keinen Umständen erlaubt, um des eigenen Vorteils willen einen anderen zu schädigen: „Was aber ist so wider die Natur, als den anderen um des eigenen Vorteils willen zu kränken! Man soll ja doch für alle wachen, Beschwerden auf sich nehmen, sich Mühen unterziehen; dazu rät schon der natürliche Trieb, und als ruhmvoll gilt es für einen jeden, wenn man mit eigener Gefahr die Ruhe der Allgemeinheit zu erhalten sucht; jeder hält es für viel dankenswerter, wenn er den Niederbruch des Vaterlandes als wenn er eigene Gefahr abgewandt hat, und ein größeres Verdienst erblickt er darin, daß er seine Kraft dem Vaterlande gewidmet als daß er in Muße ein geruhsames Leben im Besitze aller Freuden geführt hat" (23).

Wenn Naboth (III reg. 20.3) sich standhaft weigerte, dem Könige Achab von Israel seinen ererbten Weinberg abzutreten, so ist das hochgespannter sittlicher Idealismus (honestatis contemplatio), der auch um den Preis des Lebens der Schande nicht erliegen will. „Sicher ist da nicht von den Weinstöcken die Rede; denn um Weinstöcke kümmert sich Gott nicht, und er spricht nicht von dem Stück Erde, sondern von dem Rechte der Väter. Er hätte gewiß auch einen anderen Weinberg von den Weinbergen des Königs bekommen und sein Freund sein können, was nach landläufigem Urteil einen großen Gewinn bedeutet in dieser Welt; aber was schimpflich war, das, so urteilte er, erschiene ihm nicht nützlich, und er zog es vor, die Gefahr auf sich zu nehmen unter

[8]) Vgl. Pohlenz I,447: „Die Freigebigkeit des Grandseigneurs wurde zur werktätigen Caritas".

[9]) Pohlenz I,447.

Wahrung der Sittlichkeit, als den Nutzen sich zu eigen zu machen, mit dem Schande verbunden war." Beachtenswert ist immerhin die Einschränkung, die Ambrosius hinzuzufügen für nötig hält: „Von dem gemeinen Nutzen (vulgarem utilitatem) spreche ich, nicht von dem, der auch den Vorzug des sittlich Guten (honestatis gratia) in sich schließt" (63).[10])

Ein leuchtendes Beispiel für diese enge Verbindung des sittlich Guten mit dem wahrhaft Nützlichen hat Judith gegeben: „Nach dem sittlichen Ideal (honestas) hat Judith sich gerichtet, und darin hat sie ihren Nutzen gefunden. Denn es war sittliches Heldentum zu verhindern, daß das Gottesvolk sich den Heiden ergab, daß es dem überkommenen Gottesdienst mit seinen Gebräuchen entsagte, daß es die geweihten Jungfrauen, die ehrwürdigen Witwen, die züchtigen Hausfrauen barbarischer Sinnenlust auslieferte, daß es die Belagerung mit der Übergabe beschloß; es war sittliches Heldentum, lieber selbst für alle sich der Gefahr aussetzen zu wollen, um alle aus der Gefahr zu retten" (84 = Judith 8,10 ff.).

In demselben Glanze steht auch Esther da. „Wie ist es mit der Königin Esther? Hat sie sich nicht, um ihr Volk aus der Gefahr zu erretten, was rühmlich (decorum) und sittlich gut (honestum) war, dem Tode preisgegeben, ohne vor dem Grimme des grausamen Königs zu zittern" (124 = Esth. 4,16)?[11])

Nur folgerichtig ist es, wenn der christliche Sittenlehrer von der Knechtschaft urteilt, „sie sei für freie Männer schlimmer als jegliche Marter" (98).

Noch einmal wird am Ende des Ganzen als unumstößliches Axiom der Satz ausgesprochen: Nichts also darf man dem sittlich Guten voranstellen (nihil igitur praeferendum honestati), auch nicht die Rücksicht auf Freunde. Von den Philosophen freilich wird vielfach die Frage aufgeworfen, ob man um eines Freundes willen sich gegen das Vaterland stellen oder den Glauben aufgeben dürfe. Die Antwort steht in der Schrift (126). Prov. 25,18 verbietet zwar direkt nur falsches Zeugnis gegen den Freund. Aber „wie ist es denn, wenn man um Gottes willen, wenn man um des Vaterlandes willen gezwungen wird, Zeugnis abzulegen? Soll etwa die Freundschaft den Vorrang haben vor der Religion, den Vorrang vor der Liebe zu den Mitbürgern" (127)?

Unsere Blütenlese aus Ambrosius' de officiis ministrorum dürfte zum Nachweis genügen, wie hoch dieser Kirchenlehrer Familiensinn, Vaterlandsliebe, Verbundenheit mit Sippe und Volk gewertet hat. Gewiß bewegt er sich hier wie anderswo in den Geleisen, die vor ihm Cicero bereits vorbildlich beschritten hatte; aber immerhin bleibt doch bemerkenswert, daß er auch in diesem Punkte ohne Bedenken an sein antik-heidnisches Vorbild sich anschloß und freigebig biblische Belege hinzufügte. In der Grabrede auf seinen Bruder Satyrus, in der natürlich auch die Topoi der antiken Rhetorik nachwirken, tröstet Ambrosius sich und seine Zuhörer über den vorzeitigen Todesfall mit Erwägungen folgender Art: „Er ist weggenommen, damit er nicht in die Hände der Barbaren falle; er ist weggenommen, damit er nicht den Untergang des ganzen Erdkreises, das Ende der Welt, den Tod der Mitbürger, die Bestattung der eigenen Angehörigen und damit er nicht, was bitterer als der Tod ist, die Befleckung der heiligen Jungfrauen und Witwen erlebe ... Welch tiefes Mitgefühl mit den Deinen hätte wohl dein Herz erfüllt, wenn du Italien in solcher Nähe schon vom Feinde bedrängt sähest; wie würdest du seufzen und beklagen, daß unser ganzes Heil schließlich auf der Schutzwehr der Alpen beruhe und daß aus Holzverschanzungen eine Mauer der Schande errichtet werde." (De excessu fratris sui Satyri I,38 f.)[12])

[10]) Vgl. noch die Monographie des Ambrosius, de Nabuthe, insbesondere 13!

[11]) Pohlenz a. a. O. macht darauf aufmerksam, „daß auch ein so spezifisch hellenischer Begriff wie das Decorum jetzt Eingang in die christliche Ethik fand".

[12]) Gemeint ist wahrscheinlich der Einfall der Quaden und Sarmaten ins römische Reich 374. Vgl. J. Huhn, Ambrosius von Mailand, Fulda 1948, S. 7 f und 49. Von da ist die obige Übersetzung entlehnt. — Über Ambrosius' Leben und Beziehungen zu den Kaisern vgl. neuerdings Fr. Stratmann, Die Hei-

In der Erklärung des Lukasevangeliums, wo antike Abhängigkeitsbeziehungen weniger eine Rolle spielen, heißt es ganz im gleichen Sinne: „Nicht überflüssig ist es demnach, wenn der Erlöser sich deswegen entschuldigt, daß er in seiner Vaterstadt keine Wunder von Macht gewirkt habe. Es sollte eben niemand etwa auf den Gedanken kommen, die Anhänglichkeit an die Heimat dürfe uns allzu belanglos sein. Denn es war unmöglich, daß der seine Mitbürger nicht liebte, der doch alle liebte; vielmehr schlossen sie selbst durch ihre Mißgunst sich von der Heimatliebe aus" (IV, 47). *Paul Keseling*

KAFKAS SELBSTPORTRÄT UND DAS MENSCHENBILD PASCALS

„. . . nur die kann ich anerkennen, die stöhnend suchen."

Blaise Pascal[1])

Durch all' die Jahre furchtbarer körperlicher Leiden und zerreißender seelischer Qualen blieb es Kafkas Überzeugung, seine Fähigkeiten lägen ausschließlich im Literarischen[2]). „Alles, was nicht Literatur ist, langweilt mich und ich hasse es . . ." (320) Unter den Dingen, die zugunsten der literarischen Produktion zurücktreten müßten, zählt er neben den Freuden des Geschlechts, des Essens und Trinkens auch das „philosophische Nachdenken" auf (229). Wir finden in den Tagebüchern, auf denen diese Studie beruht, nur die Namen zweier Philosophen: Kierkegaard und Pascal.

Was Kafka von Kierkegaard bezeugt, hätte er mit nicht geringerem Recht über Pascal schreiben dürfen: „. . . sein Fall trotz wesentlicher Unterschiede dem meinen sehr ähnlich, zumindest liegt er auf der gleichen Seite der Welt." (318) Mit Pascal, diesem erratischen Block in der europäischen Seelenlandschaft, verband Kafka sein durch das Leiden am Dasein bestimmtes Lebensgefühl. Über die Jahrhunderte hinweg vollzog sich hier der Vorgang, den der Dichter einmal im Anschluß an die Lektüre Dostojewskis bei Menschen des gleichen Gesellschaftskreises feststellte, daß nur die mit einem bestimmten Leiden Behafteten einander verstünden (402). Kaum ein anderer hat die von Pascal verkündete Brüchigkeit des Menschen und das Widerspruchsvolle seines Wesens in der eigenen Existenz in solcher Dichte gelebt wie Kafka. Die von ihm als unausweichlich empfundene Pflicht zur Selbstbeobachtung (550) hat auch Pascal gefühlt, denn, so steht es in den ‚Pensées', er strebte nur danach, seine Nichtigkeit zu erkennen (176). Kafka bewunderte die Fähigkeit Pascals, sich „mit der Ruhe des Selchers" zu zerschneiden (522). Pascals Wort, des Menschen Größe bestehe darin, sich als elend zu erkennen (184), entsprach Kafkas schmerzvoll-tröstliche Beobachtung, daß der Leidende mehr sehe als die andern (545). Ihr wissender Blick durchdrang mißtrauisch und voll Verachtung rhetorischen Glanz (Pascal: „Pointenredner, schlechter Charakter" (33) — Kafka: „. . . mein Widerwille gegen Antithesen" (168)). Beide waren so sehr nach innen gerichtet, daß sie die zeitgenössischen Revolutionen des äußeren Weltbildes, hier durch Kopernikus (117), dort durch Einstein (579), bewußt und ausdrücklich übersahen.

---

ligen und der Staat III (Frankfurt 1950), 63—129, und H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche IV (Berlin 1944), 47 ff; über seinen geistesgeschichtlichen Standort sagt J. Sellmair, Humanitas Christiana, München o. J., 110 treffend: „Auch A. . . . ist als Lehrer der Kirche Überwinder und Schüler Ciceros zugleich, wie er auch Römer und Christ in einem ist."

[1]) Über die Religion und einige andere Gegenstände (Pensées). Übertragen und herausgegeben von E. Wasmuth. Tübingen 1948, 191.

[2]) Tagebücher 1910—1923. (Gesammelte Werke, hsg. von Max Brod). Frankfurt/M. 1951, 52.

„. . . mir ist nun nicht zu helfen", heißt es 1910, im ersten Jahr der Tagebuchaufzeichnungen (18), und „. . . für alles unfähig, außer für Schmerzen" schreibt Kafka ein Jahr vor seinem Tode (585). Für die Zeit, die dazwischen liegt, gilt: „Bitter, bitter, das ist das hauptsächlichste Wort". (498) Grundlose Trauer (323); Qual über die Penetranz der immer gleichen Aufeinanderfolge des alltäglichen Lebens (22, 552); Angst nach allen Seiten hin (306), die sich bis zum Verfolgungswahn steigern kann (572); hypochondrische Zwangsvorstellungen (286); das Gefühl, in Nutzlosigkeit zu vergehen (485) — („mein Leben bisher ein stehendes Marschieren" (560) — „die vorüberfahrende Elektrische hat mehr lebendigen Sinn" (330)); Sehnsucht nach Schlaf als Vergessen und Auflösung (275); Bereitschaft zum Sterben (272), die mehrmals zu ganz konkreten, wollüstig ausgemalten Selbstmordgedanken führt (266, 360, 504); Vorwürfe gegen die Menschen, die ihm durch falsche Erziehung sehr geschadet haben (14 f); die fixe Idee, die systematische Zerstörung seiner Person sei das Werk eines Dämons (544) — das ist das Dasein Kafkas, ein Leben zwischen Zusammenbrüchen (552), „nur Öde, Sinnlosigkeit, Schwäche" (475). Er glaube nicht, meint er, daß es Leute gebe, deren innere Lage der seinen ähnlich sei (557); eine so schwere Aufgabe habe noch nie jemand gehabt (557). Kafka hält sich für ausgestoßen (21, 37), „mit einem Fußtritt aus der Welt geworfen" (170). Niemals hat ihn der Strom des Lebens richtig ergriffen (547), beziehungslos steht er diesem gegenüber (568). Verkehr langweilt ihn (311), er weiß selbst mit seinen nächsten Angehörigen nichts zu sprechen (320). Einsamkeit ist sein Schicksal (552), und doch ist er unfähig, das Leben allein zu ertragen (311), denn Alleinsein bringt nur Strafen (418).

Pascal hat, indem er die Seinslage des Menschen überhaupt bezeichnen wollte, die Formel für den Menschen Kafka im besonderen geprägt: „. . . in jeder Lage von Natur aus unglücklich". (7) Kafka sieht die ständige Bedrohtheit seiner Existenz unter dem Symbol eines breiten, ihn zerfleischenden Selchermessers (305), eines bis zum Heft im Rücken steckenden Ritterschwertes (457). Pascal erscheinen die Menschen in einem ähnlichen Bilde: in Fesseln liegend und zum Tode verurteilt, einige werden Tag für Tag vor den Augen der übrigen erdrosselt, die Zurückbleibenden schauen schmerzvoll und hoffnungslos einander an und warten, bis die Reihe an sie kommt (113). Kafkas bis zur Neige durchlebte Erkenntnis seines Elends (212 f) war ein eindringlich geprägter Zug in Pascals Menschenbild: wir fänden statt des gesuchten Glückes nur Elend und Tod (209).

In sehr anschaulichen Beispielen hat Pascal den Ausweg des Menschen aus der vorgefundenen Bedrängnis bezeichnet. Ohne Arbeit und Zerstreuungen vermöge er nicht über sein Ungenügen und seine Leere hinwegzukommen (75 f). Auch Kafka hat die wohltätig betäubende Kraft der Arbeit an sich gespürt. Durch sie wollte er seine „Neurasthenie heilen" (303). Selbst die ihn gar nicht interessierende Tätigkeit im Büro verschaffte ihm gelegentlich Befriedigung (456). Die literarische Arbeit war ihm Kampf um die Selbsterhaltung (418), sie gab ihm Festigkeit und nahm ihm die Schwerfälligkeit der Gedanken, über die er sonst vielfach klagen mußte (458). Aber — dies war nur der eine Aspekt seines Schaffens. Denn Kafka brachte auch die Flucht in die Arbeit nicht nur kein Vergessen der inneren Nöte, sondern diese erhielten vielmehr gerade in ihr die typische, kaum auslotbare Tiefe. Das Erwerbsleben — er war ja darauf angewiesen — erschien ihm als ein Hohlweg (456), der jede freie Sicht lähmte. Doch auch bei der dichterischen Hervorbringung war ihm die Möglichkeit ruhigen Schaffens verschlossen. Voll Neid notiert er: „Goethe: Meine Lust am Hervorbringen war grenzenlos." (556) Kafka kannte auch hier nur abgründige Gefühle. Wenn er sich an den Schreibtisch setze, gesteht er, komme er sich vor wie ein Mann, der mitten im Verkehr der Place de l'Opéra hinfalle und beide Beine breche (28). Die Gestaltung einer Novelle könne ihm das Gesicht zerschneiden (26). Jedes Wort, lautet die letzte Eintragung der Tagebücher, werde zum

Spieß, der sich gegen den Sprecher kehre (585). Immer fühlte er die Grenzen seiner Fähigkeit, die zweifellos nur eng gezogen seien. Wie hätte ihn Pascal auch hier verstanden, denn auch er hatte es erfahren, wie elend der sei, der etwas wolle und es nicht könne (182).

Indem wir den schmerzlichen Widerspruch des Kafkaschen Daseins gewahr werden, daß die Arbeit, bei der der Dichter Rettung aus dem inneren Chaos suchte, seine Bedrängnis nur noch vergrößerte, befinden wir uns im Zentrum des Pascalschen Menschenbildes. Der Mensch hat nach Pascal seine Hin und Wider, lacht und weint oft über dieselbe Sache (600), wird zerrissen im Bürgerkrieg zwischen Vernunft und Leidenschaft (188), ist zugleich gläubig und ungläubig, furchtsam und kühn (75). Das Herz hat oft seine Gründe, die der Verstand nicht einsieht (143). So ist der Mensch als eine Orgel, deren Pfeifen in falscher Ordnung nebeneinander stehen (71), sich selbst ein Rätsel, ein antinomisches Geschöpf, ja geradezu ein Zwischenwesen. Pascal drückt es theologisch aus, der Mensch sei weder Engel noch Tier (172). Kafka sieht sich selbst an einem kalten Herbstmorgen durch die Fenster dringen und vor den Scheiben schweben, die Arme ausgestreckt, wie die Figur am Vorderbug eines alten Schiffes (160). Die Seele sei in den Körper „gestoßen", heißt es bei Pascal (121) (der ja, wie man sich erinnert, sein halbes Leben von argen Schmerzen heimgesucht war); Kafka empfindet den Zwiespalt zwischen Leib und Geist als das Nicht-Übereinstimmen zweier Uhren, die innere jage auf teuflische Art, die äußere gehe stockend ihren gewöhnlichen Gang (552); sein körperlicher Zustand erscheint ihm als Haupthindernis seines Fortschritts (171). Pascal sieht den Menschen als Gestalt zwischen dem Unendlichen und dem Nichts (43), das auch Kafka mit „Lärmtrompeten" in die Ohren dröhnt (523).

Zwischen Sein und Nichtsein ist der Traum. So fragt Pascal: „Ist das Leben nicht . . . nur ein Traum?" (203). Dieselbe Ungewißheit kennt auch Kafka, alles erscheint ihm als Konstruktion (329), sein Leben dünkt ihn ein Schlafwandel (im letzten Jahre sei er nicht mehr als fünf Minuten aufgewacht, heißt es da zum Beispiel) (39) oder — im Bilde der Seelenwanderung — als das Zögern vor der Geburt (561). Sich als träumend e m p f i n d e n bedeutet Distanz von sich selber haben, sich selbst gegenüberstehen, das heißt aber: die eigene Person gedoppelt, das Ich gespalten sehen. Kafka meint, neben sich förmlich zu schlafen, während er „selbst" sich mit Träumen herumschlagen muß (73); er hört sich zeitweilig aus sich wie das Winseln einer jungen Katze (14). Oder er konstatiert einen Flaschenzug im Innern, alle Ketten seien dabei, eine nach der andern ihr vorgeschriebenes Stück herabzurasseln (310). Er kommt sich einmal verlassen von sich vor (268), hat ein ander Mal den Wunsch nach besinnungsloser Einsamkeit, um nur sich gegenübergestellt zu sein (306). Das Gefühl der Kluft zwischen seinem Ich und dem Es findet den erschütterndsten Ausdruck in der Feststellung: „Ich habe kaum etwas mir gemeinsam." (350) Auch Pascal stellt die Frage: „Was ist das Ich?" (160) Die meisten setzen es mit der Summe der Fähigkeiten und der Eigenschaften der Person gleich. Welch ein Irrtum! Diese Fähigkeiten könne man doch verlieren, ohne sein Ich zu verlieren, sie seien nicht das, was das Ich ausmache. Fragwürdig sind Art und Ort des Ich, unleugbar aber ist auch für Pascal die Tatsache der Spaltung unseres Bewußtseins. Denn das Ich liegt nicht im Körper, aber auch nicht in der Seele, die folglich so etwas wie ein *alter ego* ist. Das merken wir täglich und stündlich daran, daß wir es nicht in unserer Macht haben, das Herz zu lenken (128).

Dem Herzen, dem Gefühl räumt Pascal neben der Vernunft, wiewohl er sie geradezu hymnisch verherrlicht hat, eine ebenbürtige Stellung ein. Zu bohrendem Denken tritt bei ihm inbrünstiges Glauben. Und damit wäre dann der Punkt bezeichnet, in dem Kafka zwar nicht intentional, aber im Ergebnis, wenn man so sagen darf, von Pascals Leben und Menschenbild abweicht. Pascal w i l l glauben; da es sein Herz sei, das Gott spüre, nicht die Vernunft (144), unterwirft er sie dem Herzen, dem Glauben (142). Er hält — denkend — die Re-

ligion für nicht sicherer als eine Seereise, für genau so riskant wie eine Schlacht (128). Die Existenz Gottes und der Seele, die Erschaffung der Welt und die Erbsünde sind ihm ebenso unbeweisbar wie das Gegenteil (120). Er muß auch zugeben, daß Frömmigkeit durchaus nicht identisch mit menschlicher Güte ist (228). Trotzdem glaubt er. Die Torheit der den Verstand übersteigenden Dogmen hält er im Sinne des 1. Korintherbriefes für weiser als alle Weisheit des Menschen (210).

Hier nun kann Kafka nicht mit. Pascals salto mortale aus der Nüchternheit der *raison* in den Überschwang gefühlsmäßig ergriffener „Wahrheiten" erweckt in ihm die Vorstellung Gottes als eines theatralischen Triumphwagens, der mit Stricken aus der Ferne auf die Bühne gezogen wird (522). Kafka seufzt wohl nach Gott, weil er unter den Menschen niemand findet, der für ihn Verständnis hat (435), oder auch, weil er sich sündig fühlt, aber er findet Gott nicht. Wie Pascal, der sich ohne Gnade für voller Irrtum hält, glaubt auch Kafka, daß nur sie ihm Ruhe geben könne (342); er möchte jeden Augenblick der Erlösung würdig sein (191), aber er vermag nicht wie Pascal „die Arme dem Erlöser entgegenzustrecken." (191) In seinen letzten Lebensjahren nennt er einmal den Tod, in Erinnerung an seinen Kinderglauben, Rückkehr zum Vater (534), doch durchgehends bleibt er wohl der Meinung, daß die Hoffnung auf ein ewiges Leben nur „von einer gewissen Entfernung aus gesehen" standhält (534). Pascals Gewißheit und Friede bleiben Kafka versagt. Bis zu seinem Ende durchlebt er — auf der letzten Seite der Tagebücher steht es — die gleichen „schrecklichen Zeiten, unaufzählbar, fast ununterbrochen" (585).

Karl Heinrich Höfele.

BUCHBESPRECHUNGEN

Religionsgeschichte

Fritz Bammel: Das Heilige Mahl im Glauben der Völker; eine religionsphänomenologische Untersuchung. Gütersloh, C. Bertelsmann Verlag, 1950, 200 pp.

Der Verfasser versucht, mit dem vorliegenden Werke eine religionsphänomenologische Untersuchung des Heiligen Mahles, d. h. eine Typologie der verschiedenen religiösen Mahlfeiern in ihren Erscheinungsformen bei den Völkern zu geben. Nach einer kurzen Einleitung über Problem und Methode der Untersuchung behandelt B. die Beziehungen des Heiligen Mahles zur menschlichen Existenz, wobei er sogen. positive und negative Beziehungen unterscheidet. Zu den ersteren gehören all diejenigen Mahltypen, die im Zusammenhang mit der ‚vitalen Existenz' des Menschen stehen, und jene, die die „soziologische Existenz" einer Gemeinschaft bedingen. Auch die Bedeutung des Heiligen Mahles für die ‚seelisch-geistige' und die ‚ewige' Existenz wird hier eingehend untersucht. Zu den negativen Beziehungen gehören die Funktion des Mahles als ‚Rachemacht' und als Gottesurteil, obschon m. E. gerade die Möglichkeit eines Mahles als Ordal außerhalb der angewandten Terminologie von negativ oder positiv steht; auffallend ist hier die Diskrepanz in der Behandlung der positiven und negativen Mahlbeziehungen: während für die ersteren 132 Seiten zur Verfügung stehen, genügen für die letzteren viereinhalb! Im 2. Abschnitt will der Verfasser eine vergleichende Typologie der verschiedenen Mahlfeiern geben, indem er ihre etwaigen Gemeinsamkeiten oder Verschiedenartigkeiten untersucht. Zum Abschluß wird kurz der Unterschied der Heiligen Mahl-Feiern in den sogen. ‚früh- und spätzeitlichen Religionen' untersucht.

Es kann nicht geleugnet werden, daß B. mit ungeheurer Gelehrsamkeit und außerordentlichem Fleiße in das Gebiet der Religionsphänomenologie und der vergleichenden Religionsgeschichte eingedrungen ist; dennoch leidet die Arbeit an allzu großer Begrifflichkeit und dem Unterfangen, die kultischen

Mahlfeiern der verschiedenartigsten Völker in ein enges, genau durchkonstruiertes Schema zu pressen (Vgl. besonders die als Beilage gebrachte geographisch-konfessionelle Mahlübersicht!). Hierbei entsteht die Gefahr (seit jeher die Crux der Religionsphänomenologie), daß die einzelnen Mahlfeiern losgelöst von der zu ihnen gehörenden Religionsform betrachtet werden. So. z. B. bei den öfters behandelten Eleusinischen Mysterien, deren Darstellung überhaupt zu wünschen übrig läßt: B. beruft sich hierbei vornehmlich auf Literatur, die schon recht alt und von der neueren Forschung angegriffen ist (Speiser von 1929, Wehrli von 1934); es ist eine reine Vermutung, einen so scharfen Unterschied zwischen frühen und späten Formen der Eleusinien zu machen, wobei dann die sogen. frühere Form als reiner Agrarritus erklärt wird und die spätere erst die Betonung auf die Glückseligkeit und Unsterblichkeit des Eingeweihten gelegt hätte. Die Beweise bleibt B. dafür schuldig. Auf jeden Fall heißt es schon in der ältesten uns bekannten Quelle, dem Homerischen Demeter-Hymnos (ca. 7. Jahrh. v. Chr.): v. 480: ‚Selig, wer von den sterblichen Menschen sie (d. h. die Mysterien) gesehen hat; wer aber uneingeweiht ist und nicht an ihnen teilnimmt, genießt, wenn er tot ist, ein anderes Los in dem düsteren Dunkel der Unterwelt', und nichts rechtfertigt die von B. behauptete Entwicklung. Vgl. hierzu O. Kern: Die Religion der Griechen, Band II (Berlin 1935) und besonders W. F. Otto: Der Sinn der Eleusinischen Mysterien, im Eranos-Jahrbuch 1939, Zürich 1940. Was die von Speiser und Wehrli übernommene Deutung der Eleusinien im einzelnen betrifft: M. P. Nilsson hat darauf hingewiesen (vgl. seine Geschichte der griechischen Religion, Band I, 1941, p. 624, Anmerkung 2) daß ‚ethnologische Parallelen zwar häufig das Allgemeine erhellen, aber nicht gebraucht werden dürfen, um spezielle Einzelheiten zu ergänzen', in diesem Falle also das Saatkorn, das das nicht bezeichnete Objekt der Formel gewesen sein solle. — Auch zur Beurteilung der römischen Religion hätte unbedingt die neuere Literatur mit herangezogen werden müssen; Fehlurteile, wie das auf Seite 167, wo von dem ‚nur realvitale Zwecke erstrebenden Grundcharakter der römischen Religion' gesprochen wird, wären dann wohl unterblieben. — In Ergänzung zu dem auf Seite 51 berichteten Ahnenopfer sei auf den merkwürdigen Ahnenkult bei den sogen. Akan-Stämmen (im Gebiet der Goldküste) aufmerksam gemacht, den W. Ringwald in seinem gerade erschienenen Buch: Die Religion der Akanstämme und das Problem ihrer Bekehrung, Stuttgart 1952, berichtet (p. 75 ff.): hier wird das den Ahnen als Opfer dargebrachte Fleisch vom König und seinen Dienern später selber verzehrt. — Überhaupt nicht zitiert werden (ich nenne nur einige der wichtigsten): H. Baumann — R. Thurnwald — D. Westermann: Völkerkunde von Afrika, Essen 1940; Preuss — Thurnwald: Lehrbuch der Völkerkunde, Stuttgart 1938; J. Jensen: Mythos und Kult bei den Naturvölkern, Frankfurt 1951. Trotz dieser Einwände ist das Buch von B., dessen eigene christliche Lebensanschauung und die dadurch bedingte Tendenz zum Evolutionismus man öfters durch die Zeilen hindurch vernimmt, eine sehr willkommene und wertvolle Arbeit. Ist es doch der erste umfassende Versuch, das wichtige Phänomen des Heiligen Mahles, das in allen Religionen anzutreffen ist, zu umreißen, und somit ein bedeutender Beitrag zur Religions-Phänomenologie überhaupt. Als Ergänzung sei noch berichtet, daß unlängst in Holland eine Dissertation (aus streng kalvinistischer Sicht heraus) sich mit dem gleichen Thema beschäftigte: L. Zielhuis: Het offermaal in het heidendom en de heilige schrift, Franeker — Holland 1951, 200 pp.

Clemens M. Bruehl

Karl Kerényi: Die Mythologie der Griechen; die Götter- und Menschheitsgeschichten. Mit 66 Illustrationen nach Vasenbildern, Rhein-Verlag, Zürich 1951, 312 pp.

Wenn der bekannte ungarische, heute in der Schweiz lebende Altphilologe und Religionshistoriker Karl Kerényi schon gleich in der Einführung zu seinem neuen Werk ‚die Mythologie der Griechen' behauptet (p. 7): ‚Die zeit-

gemäße Form der allgemein-menschlichen Orientierung ist heute wohl die psychologische', so ist damit bereits die Art und Weise und der Grundtenor dieses Buches genügend charakterisiert. Zwar will der Verfasser die gebrachte Überlieferung nicht psychologisch ausdeuten (p. 8), doch meint er, daß die ‚Mythologie ebenso wie die unmittelbarste Psychologie wirke', ‚wie eben eine in Bildern objektivierte Betätigung der Psyche wirkt' (p. 9). Aus dieser Einstellung heraus benutzt K. die Ergebnisse seiner langjährigen mythologischen Studien um ‚für Erwachsene' die griechische Mythologie neu zu erzählen. Das Buch gliedert sich in 15 Kapitel, in denen in anschaulicher Weise die Mythen der großen griechischen Göttergestalten, doch auch die Überlieferungen von der Weltschöpfung, von den Titanen, von Sonne und Mond und von Prometheus berichtet werden. Ein reichhaltiges Quellenverzeichnis und ausführliche Indices beschließen den Band, der vom Verlag gut ausgestattet ist und 66 Illustrationen nach griechischen Vasenbildern bringt.

K. bedient sich in seinem Buche eines zweifellos neuen, aber auch recht gefährlichen Kunstmittels: er erzählt in der ‚wir'-Form, d. h. er versucht, bei dem Leser den Eindruck zu erwecken, ein antiker Grieche würde zu ihm, dem Heutigen, sprechen und ihm die ‚bei uns' bekannten Erzählungen und Sagen berichten. Die Gefährlichkeit dieses stilistischen Mittels wird dann offenbar, wenn es den Autor dazu verführt, allzu intim von ‚seinem' Griechenvolk zu sprechen, und man des öfteren den nötigen Abstand im Sinne einer verehrenden Distanz vermißt. Thomas Mann schrieb einst in einer Besprechung dieses Werkes (in der Weltwoche vom 14. 12. 1951) von den ‚genialen Hirngespinsten, den lieblichen Fabeleien vom Göttlichen und Menschlichen, die der begabteste Taugenichts unter den Völkern, das liebe Griechenvolk, sich ausgedacht' und die K. ‚angesteckt von der Schlingelhaftigkeit, der er seinen Gegenstand verdankt' nun wiedergebe: beim Lesen wurde mir leider öfters der gleiche Eindruck vermittelt — doch betrachte ich ihn nicht als eine Empfehlung für das Buch. — Schade ist es auch, daß K. durch diese erzählende Form (wohl absichtlich?) jede Diskussion mit anderen Forschern vermeidet; gerade da er doch ab und zu Erklärungsversuche unternimmt, wäre solch eine Auseinandersetzung bestimmt interessant gewesen. *Clemens M. Bruehl*

Meister Eckarts Buch von der göttlichen Tröstung, unter Benutzung bisher unbekannter Handschriften neu hrsg. von Josef Quint, Kleine Texte 55, Verlag W. de Gruyter & Co., Berlin 1952. XX, 142 pp.

Dieser ursprünglich von Ph. Strauch in der gleichen Sammlung herausgegebene Eckarttraktat ist von J. Quint, dem wohl besten lebenden Kenner der Handschriften-Verhältnisse, als Vorleistung zu der Edition in der Meister Eckart-Gesamtausgabe auf einer sehr viel breiteren Textbasis neu ediert worden. 77 Seiten Text mit Varianten-Apparat werden mit 59 Seiten Anmerkungen kommentiert (gegenüber der Gesamtausgabe gekürzt). Das Buch der göttlichen Tröstung ist zwischen 1308 und 1311 für die Königin Agnes von Ungarn geschrieben worden.

H. J. Sch.

Ernst Kähler: Karlstadt und Augustin. Der Kommentar des Andreas Bodenstein von Karlstadt zu Augustins Schrift De spiritu et litera. Einführung und Text. (Hallische Monographien, herausgegeben von Otto Eisfeld Nr. 19) 1952, Max Niemeyer Verlag, Halle/Saale.

Durch diese Edition ist die wissenschaftliche Erschließung der Quellen zur frühreformatorischen Theologie ein gutes Stück weitergeführt, das Verständnis für die theologischen Anfänge Karlstadts — und, wie sich herausstellt, für die innere Folgerichtigkeit seiner Entwicklung — entscheidend gefördert worden. Der Herausgeber hat in dem wissenschaftlichen Apparat und einer nach allen Seiten hin umsichtigen Einleitung den engen Zusammenhang zwischen Karlstadt und Augustin deutlich gemacht und gezeigt, wie, im Unterschied zur reformatorischen Spannung zwischen Gesetz und Evangelium, der von dem afrikanischen Kirchenvater

übernommene Gegensatz von Buchstaben und Geist die Theologie des künftigen Spiritualisten bestimmt hat. Daß Karlstadts 151 Thesen vom 26. März 1517 (von Kolde, ZKG 1890 veröffentlicht) so eng mit seinen Augustinstudien zusammenhängen, ja an vielen Stellen bloße Anhäufungen von Zitaten aus dem Kirchenvater bilden, wird allgemein als eine Überraschung empfunden werden.

Wichtig ist auch der Nachweis des engen Zusammenhangs, in dem Karlstadt mit der Theologie von Staupitz steht; ihm ist auch der Kommentar gewidmet, und seine Vorrede ist instruktiv für das Verhältnis der beiden Männer. Kähler hat sich in dieser Beziehung auf die grundlegenden Forschungen von Ernst Wolf stützen können. Der Göttinger Gelehrte hat auch darüber hinaus an der Entstehung der Arbeit Anteil genommen und bei ihr Pate gestanden. Wir können nur dankbar sein für solche Untersuchungen, die uns unbekanntes Gelände aus den Anfängen der Reformation erschließen. Nur so wird es auch möglich sein, daß die immer noch ungeschriebene Biographie Karlstadts eines Tages einmal erscheinen kann. *Wilhelm Maurer*

Max Lackmann: „Zur reformatorischen Rechtfertigungslehre" Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1953, 119 pp.

Die Frage, die Max Lackmann mit dieser Schrift an die reformatorische Kirche richtet, ist formal die Frage, ob es uns erlaubt ist, eine einzelne Seite des Evangeliums, die für Luther der Schlüssel zur ganzen Bibel gewesen, so zu verabsolutieren, daß praktisch nicht mehr der ganze Kanon als Maßstab der Kirchenlehre anerkannt, sondern umgekehrt eine bestimmte theologische Überlieferung zum Maßstab der heiligen Schrift gemacht wird, oder um das Gleiche mit einem von L. zitierten Satz von H. Asmussen auszudrücken: „Wo ist die lutherische Kirche zu suchen, dort wo man anderer Meinung sein darf als die Schrift, um mit Luther übereinzustimmen, oder dort, wo man anderer Meinung sein darf als Luther, um mit der Schrift übereinzustimmen?" Hinter dieser formalen Frage steht die sachliche Frage, ob neben der notwendigen Unterscheidung von Gottes rettender Tat und meinem Gehorsam eine „unscheidbare Einheit" als evangelische Lehre von der Rechtfertigung zu vertreten ist (S. 23). Wenn bislang gerade in dem Verständnis der Rechtfertigung ein entscheidender (wenn nicht der entscheidende) Unterschied zwischen der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche gefunden worden ist, so hat diese beunruhigende Fragestellung sehr erhebliche Konsequenzen für das neu aufgebrochene evangelisch-katholische Gespräch: „Die Kontroverse war vielfach nicht der Gegensatz von Wahrheit und Unwahrheit, sondern der feindselige Aufmarsch von unzureichenden Begriffen, die weder hüben noch drüben Träger der Wahrheit zu sein vermochten. (S. 89). *Wilhelm Stählin*

Andreas Flitner: Erasmus im Urteil seiner Nachwelt. Das literarische Erasmus-Bild von Beatus Rhenanus bis zu Jean Le Clerc, Tübingen 1952, 179 pp.

Die Aufgabe, die Horst Stephan im Blick auf Luther und die K. Guggisberg für Zwingli gelöst hat, hat Andreas Flitner im Blick auf Erasmus angegriffen und bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts durchgeführt. Es liegt in der Person des Erasmus begründet, daß über ihn die Meinungen noch weiter auseinandergehen als über die beiden Reformatoren, die von Freund und Feind zwar sehr verschieden, aber doch auf jeder Seite sehr eindeutig beurteilt worden sind. Die konfessionellen und die nationalen Differenzierungen innerhalb des abendländischen Kulturkreises treten an einer Gestalt wie Erasmus, der allen in etwa und niemandem ganz gehört, besonders hervor. Und dennoch behält das Bild des universalen Humanisten seine einheitlichen Züge, wo immer es auch nachgezeichnet wird. Deutsche, Franzosen, Niederländer und Engländer, sowohl der nachtridentinische Katholizismus wie der Protestantismus prägen es in einer eigenartigen Typik, die nicht nur für Erasmus, sondern auch für seine Beurteiler kennzeichnend ist. Keiner will sich völlig mit ihm identifizieren, keiner will ihn aber auch der Gegenpartei

überlassen; jeder findet vielmehr in dem umfassenden Werk des Humanisten Elemente, die ihm selbst unentbehrlich dünken. Es sind besonders zwei Dinge, die immer wieder hervorgehoben werden: das Erbe mystischer Religiosität, das der Schüler der Devotio moderna stets festgehalten hat, und die Bemühungen um den reinen biblischen Text, und sein geschichtliches Verständnis, ein Ringen, das in Bezug auf die Vulgata ja auch nach dem Tridentinum nicht aufgehört hat.

Erst das Historisch-Kritische Wörterbuch von Pierre Bayle deutet Erasmus wieder von einer einheitlichen Mitte aus. Es macht ihn ‚zu einem Kirchenvater der Aufklärung, zum Vorläufer der neuen Zeit' (122). Er nimmt damit im Grunde, ohne es zu kennen, das Urteil wieder auf, das Luther über den ‚Skeptiker', den ‚Lukianisten' Erasmus gefällt hatte. Flitner hält mit Recht dieses Urteil für eine Einseitigkeit und verweist auf die Restbestände mittelalterlicher Christlichkeit, die von Erasmus unablösbar sind. Der Weg vom ausgehenden Mittelalter zum Jahrhundert der Aufklärung ist sehr verschlungen; man kann das Werk des Erasmus nicht schlechtweg als eine Brücke zwischen beiden Zeitaltern bezeichnen. Aber an der Art, wie es jeweils verschieden gedeutet worden ist, lassen sich die entscheidenden Wendepunkte im Entwicklungsgang des abendländischen Geistes ablesen. So stellt die Arbeit nicht nur einen instruktiven Beitrag zum Erasmusverständnis dar, sondern wirft auch ein helles Licht auf die gesamte neuere Geistesgeschichte Europas. *Wilhelm Maurer*

Verkündigung und Forschung / Theologischer Jahresbericht 1951/52, hrsg. von E. Wolf, Verlag Chr. Kaiser, München 1953, Lieferung 1—2, pp. 1 bis 160.

Bei der beängstigend anwachsenden Flut der Neuerscheinungen macht sich das Bedürfnis nach reinen Rezensionsorganen immer stärker spürbar. Wie Philosophen und Historiker haben jetzt auch die Theologen ihren fachlichen Literaturanzeiger, der bemerkenswert preiswert ist (der Bogen 0,44 resp. bei Subskription 0,38 DM). Die vorliegende Lieferung informiert über Neuerscheinungen, bis 1945 zurückgreifend, in exegetischer, systematischer und historischer Theologie, wobei auch die Religionsgeschichte einbezogen wird. Die Literaturübersicht über diese von W. Holsten krankt an dem üblichen Mangel derartiger Versuche, daß man 55 — z. T. gewichtigen — Neuerscheinungen auf 22 Seiten nicht gerecht werden kann. Die Einzelreferate loten meist tiefer, sind aber im Wert unterschiedlich. Emil Brunners Dogmatik wird am eingehendsten behandelt (21 pp) und als rationalistische Vermittlungstheologie erledigt (Ref. Schlink). Die Übersicht über exegetische N.T.-Dissertationen aus dem Fridrichsen Seminar in Uppsala (Ref. Stendahl) erschließt dem deutschen Leser terra incognita. E. Wolfs gehaltvoller Forschungsbericht zur Reformationsgeschichte geht in der dritten Lieferung weiter. *H. J. Sch.*

Statistik der Bundesrepublik Deutschland Band 35, Heft 2: Die Bevölkerung nach der Religionszugehörigkeit, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Köln, DIN A 4, 28 pp. und 2 Karten im Mehrfarbendruck.

Für den Religionswissenschaftler ist diese Veröffentlichung des Statistischen Bundesamtes, das die Ergebnisse der Volkszählung vom 13. IX. 1950 unter den verschiedensten Gesichtspunkten auswertet, von großem Interesse. Für alle Länder und Verwaltungsbezirke der Bundesrepublik erhält er das amtliche Material der Konfessionsstatistik an die Hand. Bekanntlich deckt die Bundesrepublik mit 49 892 624 Personen (einschließlich West-Berlin) nur $^{5}/_{11}$ der Siedlungsfläche des ehemaligen Deutschen Reiches. Trotz des Zustroms von Heimatvertriebenen aus Ost- und Flüchtlingen aus Mitteldeutschland — also den überwiegend protestantischen Landesteilen — hat sich die konfessionelle Bevölkerungsgliederung gewaltig verschoben. Obgleich der Vergleich nur bedingt gültig ist, seien hier die Prozentzahlen, wie sie sich aus den angegebenen Zahlen errechnen lassen, 1925 und 1939 für das Deutsche Reich, 1950 für die Bundesrepublik mit Westberlin und für die

DDR zur Orientierung unserer Leser wiedergegeben:

	Evangelische	Katholische	Juden	Freidenker (1939 auch Gottgläub.)	Andere
1925	64 %	32,3 %	0,9 %	0,4 %	2,4 %
1939	61,2 %	29,7 %	0,4 %	5,1 %	3,6 %
1950	51,8 %	43,8 %	0,04 %	3,8 %	0,56 %
DDR	80,2 %	12,7 %	0,06 %	5,0 %	2,04 %

H. J. Sch.

Geistesgeschichte

Oscar Fambach: „Goethe und seine Kritiker", Verlag L. Ehlermann, Düsseldorf 1953, 460 pp.

Die so viel kritisierte Goethe-Philologie erweist mit diesem Buch erneut ihre Berechtigung und ihre unschätzbar dienende Aufgabe für die Literaturwissenschaft. So wie vor einigen Jahren Ernst Grumach dankenswerterweise alle Zeugnisse zum Thema „Goethe und die Antike" gesammelt hat, so legt hier Oscar Fambach eine wirklich bedeutsame Dokumentensammlung vor, in der „die wesentlichen Rezensionen aus der periodischen Literatur" der Goethe-Zeit über Goethes Werke dargeboten werden. Überdies wird die Wiedergabe der sonst schwer zugänglichen Kritiken bereichert durch „Goethes eigene und seiner Freunde Äußerungen zu deren Gehalt", so daß wir eine ziemlich komplexe Vorstellung von den berühmtesten Rezensionen und außerdem von der Reaktion Goethes selber und seiner Freunde gewinnen. Im allgemeinen kennen wir ja eher, was Goethe gesprächsweise oder in Briefen zu den kritischen Urteilen seiner Zeitgenossen geäußert hat, aber gerade die Rezensionen selber waren nur selten oder mindestens sehr mühsam zu erreichen. Und so lesen wir nun endlich gesammelt u. a. die berühmtesten Rezensionen von Schiller und den Brüdern Schlegel, von Woltmann, Schweighäuser und Delbrück, von Reichardt, Körner und Rochlitz, von Abeken und Kosegarten sowie von Varnhagen, Carlyle und Humboldt, die wir leider bisher oft z. T. nur vom Hörensagen oder aus Zitaten kannten. Der Herausgeber hat sich dabei jedes ausführlichen Kommentars enthalten, hat aber jede Rezension mit einigen wichtigen Anmerkungen versehen und dem ganzen Buch eine verdienstvolle „Bibliographie der Goethe-Kritik in den wichtigsten Literaturzeitschriften bis zu Goethes Tode" beigegeben.

Das ganze Werk ist nun aber nicht etwa nur eine Fortsetzung von Julius W. Brauns dreibändiger Sammlung „Goethe im Urtheile seiner Zeitgenossen" (1883/85), die ja leider Fragment geblieben ist (denn sie führt nur bis zum Jahre 1812), sondern Fambachs Buch ergänzt gerade Brauns Werk aufs beste und eindringlichste, so daß es für den Goethe-Forscher nicht mehr zu entbehren sein wird. Es sollten sich, so scheint mir, mehr solche entsagungsvollen Goethe-Kenner finden, die bereit sind, gewissenhaft Materialien zu sammeln, damit die über Goethe Schreibenden hinreichend verläßliche Quellen zur bequemeren Verfügung haben und somit etwa vor leichtfertigen Äußerungen bzw. vor unbedachten Ab- und Nachschriften bewahrt bleiben. So fehlt uns z. B. noch dringend eine wirkliche gediegene Sammlung a l l e r Äußerungen Goethes über das Christentum und seine Kirchengemeinschaften. Grumach und Fambach haben uns in ihren grundlegenden Büchern gezeigt, wie eine solche Materialsammlung methodisch etwa aussehen müßte, auf Grund deren dann endlich auch einmal zusammengefaßt Verbindliches über das umstrittene Thema „Goethe und das Christentum" gesagt werden könnte.

Helmut Prang

Marianne Schultes: Hölderlin — Christus — Welt, ein Deutungsversuch; Verlag Erich Wewel in Krailling vor München, 1950, 272 pp.

Es mehren sich in den letzten Jahren die Versuche, Hölderlin, und zwar zumeist seine späten Hymnen, christlich zu deuten; auch das vorliegende Buch dient diesem Zwecke, allerdings in einer völlig unwissenschaftlichen und schon dilettantisch zu nennenden Art und Weise. Da ohne jede Rücksicht auf die bisherige Forschung versucht wird, sogar die ‚unchristlichsten' Hymnen Hölderlin's (unchristlich in dogmatischem Sinne) theologisch auszudeuten, erübrigt sich eine eingehende Besprechung des Werkes, das Sätze von

Nikolaus von Kues, Leibniz, Carl Friedrich von Weizsäcker, eines Herrn Ernst Emmerts, des Neuen Testaments, Paul Claudel's oder der kirchlichen Liturgie (um nur einige wenige zu nennen!) in wildem Durcheinander zur Unterstützung eigener Behauptungen zitiert. *Clemens M. Bruehl*

Ernst v. Lasaulx: Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte, hrg. und eingel. von Eugen Thurnher, Verlag R. Oldenbourg München 1952, 180 pp.

Es ist sehr erfreulich, daß ein namhafter Verlag sich an die Neuherausgabe dieses bemerkenswerten Nachzüglers romantischer Geschichtsphilosophie gemacht hat. Durch seine realistische Betrachtungsweise und seinen fesselnden Darstellungstil — die Prinzipien der Textgestaltung dieser Neuausgabe sind verständig — kann Lasaulx auch heute noch Sympathien erwecken. Wer sich für die Vorläufer des modernen Geschichtspessimismus (Spengler, Toynbee etc.) interessiert, kann überhaupt nicht an ihm vorbeigehen. Über den stark von ihm beeinflußten Jakob Burckhardt und somit über Friedrich Nietzsche steht Lasaulx tatsächlich in der Ahnenlinie dieser Männer. Selber ist er gerade für seine Depravationstheorien wieder stark von Karl Vollgraff (und Josef Heine) abhängig, welchen Einwirkungen die sonst sehr kundige und wohl informierende Einleitung des Innsbrucker Dozenten Eugen Thurnher (53 pp) leider nicht näher nachgegangen ist. Sie verschweigt lediglich, daß L.s Werke auf den Index gekommen sind. Rechtmäßig nimmt sie übrigens L.s politische Reden für die Gesamtwürdigung hinzu. — Eine Kleinigkeit: Das Wortspiel Roma-amor ist nicht auf L.s Mist gewachsen, sondern stammt aus Hegel: Philosophie der Weltgeschichte (GW. XI, 375). In der Bibliographie fehlt eine Arbeit L.s über Görres aus Hist.-Pol. Blätter Bd. 32 (1853).

H. J. Schoeps

Robert Boehringer: Mein Bild von Stefan George, München und Düsseldorf, 1951, Band I: Text, pp 240; Band II: Tafeln, pp 208 (268 Bilder auf 197 Tafeln).

Robert Boehringer, der in der Schweiz lebende Verwalter des Erbes von Stefan George, bekannt durch seine Herausgabe des Briefwechsels zwischen George und Hugo von Hofmannsthal und seine Studien über Homer und Platon, versucht, mit dem vorliegenden Buche ein Bild des Dichters George zu geben, wie es bisher noch nicht aufgezeigt wurde. Mit Absicht nennt der Verfasser, ein langjähriger Freund und Vertrauter des Dichters, sein Werk ‚Mein Bild von Stefan George' und nicht etwa ‚Das Bild': ist es doch deutlich, daß die Gestalt Georges zu vielschichtig und in der Wucht ihrer Erscheinung zu umfassend ist, als daß man sie nun schon, kaum 20 Jahre nach seinem Tode, allgemein gültig umschreiben könnte. Doch ist das Werk so eindringlich geschrieben und die Fülle des dargebotenen Materials so reich, daß wir dem Verfasser für seine Arbeit nur dankbar sein können. Die zahlreichen, bisher noch unveröffentlichten, Briefe und die Erinnerungen (Boehringer läßt auch andere Freunde des Dichters zu Wort kommen) sind erregend zu lesen, die Sprache schlicht und ergreifend. Von den Anfängen des Dichters, seinen Beziehungen zu Frankreich (Verlaine, Mallarmé, den Symbolisten), seinen Reisen nach England und Spanien, seiner Freundschaft zu Hugo von Hofmannsthal, Verwey, und den Münchner Freunden (hier vor allem Klages und Schuler: das Bild dieses letzteren scheint uns allerdings zu einseitig gezeichnet und daher nicht ganz zutreffend. Eine eingehende Würdigung Alfred Schuler's steht schon seit langem aus) bis zu den Begegnungen mit Gundolf, Hellingrath (dem Entdecker Hölderlin's) und, nach dem ersten Weltkrieg, mit Kommerell und den Brüdern Stauffenberg wird uns ein bislang kaum bekanntes Bild gerade auch des Menschen George vermittelt. Es würde den Rahmen einer solchen Besprechung sprengen, wollte man alle Namen nennen, die in der Zeit von Hofmannsthal bis zu Klaus von Stauffenberg mit George in Verbindung standen; doch sind in der Tat ‚manche darunter' ‚deren Namen blitzen' ‚und nur wenige ohne Rang' (p. 179). Somit bestätigt sich 23 Jahre nach dem Erscheinen des in der Literaturgeschichte viel

zitierten Buches von Friedrich Wolters: Stefan George und die Blätter für die Kunst (Berlin 1930) ein Satz wie dieser: „Es würde nicht leicht fallen, einen bedeutsamen Namen der ersten vier Jahrzehnte unseres Jahrhunderts zu finden, der nicht in einer mittelbaren oder gar unmittelbaren Beziehung zu dem Dichter oder seinem Werke gestanden hätte". Verwiesen sei hier nur auf das Buch von Ernst Rob. Curtius: Deutsche und Antike Welt, Lebenserinnerungen, Stuttgart 1950, und den Basler Philosophen Hermann Schmalenbach, dessen Radiovortrag vom 1. Oktober 1945 Boehringer im Anhang (p. 221) bringt, und in dem es am Ende heißt: . . bin ich mir zeitlebens bewußt gewesen, in meiner Jugend mit der edelsten Jugend verbunden gewesen zu sein, die es damals in Deutschland gab, und in Stefan George einem Beispiel menschlicher Größe begegnet zu sein, das sowohl seiner Art wie seinem Rang nach unvergleichlich war' (p. 222).

Es sei erlaubt, noch ein anderes Zitat zu bringen, und zwar die knappen Sätze, die Boehringer über einen der letzten Freunde des Dichters sagt, Klaus von Stauffenberg: aus der Einsicht heraus, daß gerade diese Tatsache heute nicht oft und eindringlich genug wiederholt werden kann: ‚Daß dieser eine (i. e. Klaus v. Stauffenberg), der vor anderen sein Leben hingab, um Deutschland von seinem Fluche zu befreien, erzogen wurde von Stefan George, daß in ihm das Wort zur Tat wurde, daß er damit seine Brüder vertrat und seine Freunde und alle die Deutschen, die die Schmach ihres Landes brennend empfanden und das Unheil, das die Verbrecher über Europa gebracht haben, abzuwenden suchten, läßt uns erkennen, welcher Glaube von dem Dichter ausging' (p. 192).

Den Textband beschließen ein ausführliches Namensverzeichnis mit Lebensdaten und umfangreiche bibliographische Hinweise. Als Ergänzung zum Verhältnis des holländischen Dichters Albert Verwey zu Stefan George sei noch hingewiesen auf den schönen Aufsatz von C. M. Hoorweg: Stefan George in der Dichtung Albert Verwevs, erschienen im dritten Heft des ‚Castrum Peregrini', Amsterdam 1951. Die im Tafelband gebrachten 268 Bilder bringen photographische Aufnahmen aus allen Lebenskreisen des Dichters, von den Vorfahren bis zum Grab in Minusio, sowie von den meisten seiner Freunde. *Michael Clemens*

Walter Hofer, Geschichtsschreibung und Weltanschauung, Betrachtungen zum Werk Friedrich Meineckes, Verlag von R. Oldenbourg, München 1950, 552 pp.

In seinem voluminösen Werk geht es H. um die „Darstellung des geschichtlichen Denkens eines Historikers" und „um das methodologisch-erkenntnistheoretische Problem der historischen Begriffsbildung" (7). Der Aufbau dieser systematischen Untersuchung entspricht genau jenen zwei Fragestellungen: an eine „Methodische Einleitung" schließen sich die beiden Hauptteile unter den Titeln „Die geschichtstheoretischen Grundpolaritäten" (bei Meinecke, nämlich Individuum und Allgemeines, Freiheit und Notwendigkeit, und Wert und Kausalität) (39—317), sowie „Der Historismus und seine Grundgedanken" (319—544). Das Buch schließt mit einer Bibliographie Meineckes, die zwar nicht vollständig ist, der aber in Kürze eine wissenschaftliche Bibliographie folgen soll.

Die Durchführung des ersten Anliegens, nämlich die Analyse des geschichtlichen Denkens Meineckes und die Zurückführung auf die notwendigerweise (!) damit verbundenen weltanschaulichen Ursprünge, ist voll geglückt. Hofer zeigt sich hier als ein Meister der dienenden Interpretation. Nicht zuletzt wird auch durch den sauberen Stil des Verf. das Studium dieser Partie ein hoher Genuß. Ich gestehe offen, daß mich das Werk Hofers nicht nur stark angeregt, sondern ebensosehr aufgeregt hat. Denn bis zur letzten Zuspitzung sind in der Einleitung und vor allem im zweiten Hauptteil alle Konsequenzen gezogen worden, die sich aus der gegenwärtigen Lage der Diskussion des erkenntnistheoretischen Geschichtsproblems ergeben. Führen wir einige Grundthesen H.s an: Im Verhältnis von Geschichtsschreibung und Weltanschauung handelt es sich um das „Verhältnis eines Bedingten zu einem Be-

dingenden" (19). Die weltanschaulichen Momente seien ein „subjektives Apriori" allen geschichtlichen Erkennens. Das Wesen eines geschichtlichen Zusammenhanges beschränkt sich auf das, was einem bestimmten Betrachter wesentlich daran erscheint (349). Dahinter steht nichts anderes, als daß der Historismus, (dieser dubiose Nährboden fast aller gegenwärtigen Geschichtsschreibung), seinem innersten Wesen nach Irrationalismus sei (363). Und aus dem irrationalen Individualitätsgedanken ergebe sich „die antirationalistische Stellung der geschichtlichen Erkenntnistheorie" (370). Die einzig mögliche philosophische Position für die Geschichtsschreibung sei deshalb die Lebensphilosophie. Damit ergibt sich für die Begriffsbildung die Konsequenz, „daß die Geschichtsbegriffe nicht mehr spezifisch geschichtliche Kategorien sind sondern Formen aus dem Leben selbst" (407). Was überhaupt eine historische Individualität (als Grundelement der Geschichte) ist, könne sich gar nicht durch geschichtliche Tatbestände ergeben, sondern hänge ausschließlich von den Betrachtungskategorien des Historikers ab (426).

Sapienti sat! H. gelingt es nicht, in seinem Werk über die erkenntnistheoretischen Einsichten Wilhelm Diltheys hinauszukommen, dessen erhabener und bedrückender Schatten den Hintergrund der gesamten Untersuchung bildet. Zweifellos lag eine kritische Auseinandersetzung nicht in der Absicht des Verf.: die Haltung aber, mit der die Grundüberzeugungen des „Historismus" vorgetragen werden, ist so apodiktisch, als wären sie der Weisheit letzter Schluß. Das ist aber keineswegs der Fall. Man muß sich nur einmal die Mühe machen, und die lebensphilosophischen Voraussetzungen auf ihre Tragfähigkeit für eine historische Erkenntnistheorie hin prüfen, um zu sehen, wie sich der geschichtliche Wahrheitsbegriff, der mögliche Erkenntnisgehalt in der historischen Betrachtungsweise etc. etc. in ein Nichts auflösen. Schade, man legt das Buch mit Bedauern aus der Hand und bewundert den Mut des Autors, mit dem er die Chance, zu einer wirklichen historischen Begriffsbildung durchzudringen, vorübergehen ließ.

Hellmut Diwald

Karl Groos, Seele, Welt und Gott. — Gesammelte Aufsätze zur Naturphilosophie und Metaphysik des Geistes (Verlag W. Kohlhammer in Stuttgart o. J. — 1952) 209. pp.

Vorliegendes Buch enthält zunächst eine Würdigung des Tübinger Psychologen und Philosophen Karl Groos aus der Feder von Helmut Groos, einem Schüler des Dargestellten. Nach einer Bibliographie folgt dann eine von Karl Groos selbst getroffene Auswahl der wichtigsten seiner Abhandlungen zur Naturphilosophie und Metaphysik des Geistes, die bisher (wie wir vom Verfasser erfahren) in recht verschiedenartigen Zeitschriften zerstreut waren und nun dazu bestimmt sind, die knappe Darstellung seines philosophischen Weltbildes, die 1934 in dem Sammelwerke „Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern" veröffentlicht wurde, in wichtigen Punkten zu ergänzen. Von besonderem Interesse dürften dabei die instruktiven Aufsätze sein: Rückkehr zu Mach? Über den Positivismus Pascual Jordans. — Die induktive Metaphysik und der Gottesbegriff. — Fortdauer und Weltplan. — Zur Frage des ursachlosen Geschehens. Daß jede philosophische Deutung des Weltganzen bejahend oder verneinend zum Gottesbegriff Stellung nehmen muß, ist klar. Die tiefgehenden Unterschiede jedoch, die auch im bejahenden Falle zwischen einer auf induktivem Wege gewonnenen Metaphysik, deren wichtigsten Ansatzpunkt Groos in den modernen biologischen Erkenntnissen erblickt, und dem religiösen, speziell dem christlichen Gottesglauben bestehen, werden in streng wissenschaftlicher, d. h. sachlicher Weise herausgestellt. Dabei wird gleichzeitig erörtert, was eine wissenschaftliche Philosophie, die frei ist von positivistischer und konfessioneller Beschränkung, überhaupt zum Gottesproblem oder auch über die Frage der Unsterblichkeit der Seele heute sagen kann. Wohltuend wirkt, daß Groos redlich zwischen gesicherter Überzeugung, Wahrscheinlichkeit und bloßer Möglichkeit, der aber auch sein Interesse

gilt, unterscheidet und sich einer spekulativen Hybris, wie sie heutzutage sogar bei sonst strengen Naturwissenschaftlern hin und wieder durchbricht, in jedem Falle enthält. Daß nur einige wichtige Fragen, von denen wir die wesentlichsten nannten, behandelt werden, ist hier, wo es sich um Grundsätzliches zum Problemkreis Seele, Welt, Gott handelt, sicherlich von Vorteil. Da, wo der Verfasser von üblichen Auffassungen abweicht (es ist dies nicht selten der Fall), wird der vertretene Standpunkt genau begründet.

Gerhard Hennemann

Rudolf Köhler, Der Sinn im Widersinn des Schicksals (Verlag Ferdinand Hirt in Kiel 1953) 96 pp.

„Sinnlosigkeit" ist „der stärkste Einwand wider Gott", so hat der Theologe Helmut Thielicke einmal gesagt. Das gilt nicht nur für das Denken, sondern auch für den Glauben. Man kann so den Satz des Theologen Emil Brunner verstehen: „Gemeinsam ist der Theologie mit der Philosophie die Aufweisung eines alles umfassenden Sinngrundes, der aber nicht — wie für die Philosophie — der Logos der vernunftimmanenten Reflektion, sondern der Logos der Offenbarung ist".

Einen solchen Versuch mit Hilfe der „schicksalsdialektischen Philosophie" einen Sinn im Widersinn dessen, was wir „Schicksal" nennen, nachzuweisen, unternimmt der Verfasser vorliegender Arbeit. Dabei geht es ihm (im Unterschied etwa zu Hegel) ganz und gar darum, „die unheimliche Tiefe des Schicksals im Alltag des Einzelnen von der Geburt bis zum Tode auszuloten, dessen Oberfläche nichts als Sinnvernichtung heißt" (21). Das, was erscheint (Verf. nennt es die „erscheinende Schicht"), ist die Beziehung „Mensch — Umwelt — Schicksal", und letzteres ist vordergründig sinnlos. Seine zentrale Situation ist das Leiden, von dem Zufall, Unerkennbarkeit, Unrecht und Tod nur besondere Formen sind. So jedenfalls sieht es der kategoriale Verstand, der nichts als Bruchstückhaftigkeit, Endlichkeit und Sinnlosigkeit an der Oberfläche gewahrt und gewahren kann.

Nun hat Kant, der neben Goethe zu den Stützen der hier vorgetragenen Philosophie gehört, im Opus postumum den Satz niedergeschrieben: „Die Aufgabe der Transzendentalphilosophie bleibt noch immer unaufgelöst: Ist ein Gott?" Das aber heißt: Ist ein Sinn (in der zutage tretenden Sinnlosigkeit)? (Im Lager der Theologie geht Paul Tillich, dem sich der Verfasser verpflichtet weiß, von „der paradoxen Gegenwärtigkeit des Sinns in der Sinnlosigkeit" aus.)

Bei der Beantwortung genannter Frage, die ja die Kernfrage seiner Arbeit ist, knüpft Köhler an Kant an, indem er das ganz entscheidende Faktum zu Hilfe nimmt, daß im Menschen zum kategorialen Verstand (mit den Grundgesetzen der kategorialen Logik) die transzendentale Vernunft tritt, „und nur weil und insoweit diese ganzheitlich, unendlich, sinnmächtig ihm beiwohnt, wird der Mensch zum ICH" (14). „Während der Verstand diese hinzugekommene Vernunft keineswegs braucht, um sich im Kategorialen zurechtzufinden, muß die Vernunft den Verstand beanspruchen, denn transzendentale Erkenntnis ist unmöglich ohne kategoriales Material, wenn anders sie logisch verlaufen und nicht assoziativ sich verirren will" (26). Der eigengesetzliche Gang der Vernunft ist dem eigengesetzlichen Verstand dialektisch entgegengesetzt, so daß sie (die Vernunft) von der erwähnten „erscheinenden Schicht" auf die „durchscheinende Schicht": „Seele — Welt — Sinnmacht" durchstoßen und Nicht-Bruchstückhaftigkeit, Nicht-Endlichkeit und Nicht-Sinnlosigkeit oder m. a. W. Ganzheitlichkeit, Unendlichkeit und Sinnmächtigkeit — wenn auch nicht für und an sich erkennen, so doch jeweils im konkreten Betroffensein als Mensch oder Umwelt oder Schicksal — sichtbar machen kann. Im „Schicksal" schneiden sich sozusagen „die kategoriale Waagerechte der Sinnlosigkeit und die transzendentale Senkrechte der Sinnhaftigkeit miteinander" (50). Damit rechtfertigt sich der Terminus „schicksalsdialektische Philosophie", deren Standpunkt gleichsam eingebettet ist „zwischen der kategorialen Außen-

schicht der Erscheinungen und zwischen der transzendentalen Tiefenschicht ihres Wesens" (18).

Bei der Behandlung seines Themas (das als Versöhnung von Umwelt und Mensch in Gott, dessen Wesen sich im Schicksal als Sinn macht bedeutet, umschrieben werden kann), die mit Hilfe des transzendentalen Denkens geschieht, kommt es mithin dem Verfasser darauf an, das gegenseitige Verhältnis von Sinnlosigkeit und Sinnmächtigkeit, die an der Grenze der „erscheinenden" und „durchscheinenden" Schicht sowohl divergieren wie konvergieren und sich zu ihrer Totalität gleichsam potenzieren, in seiner Koinzidenz-Struktur darzustellen (24). Die Beweisführung beruht darauf, „daß von den kontradiktorischen Möglichkeiten an der Grenze Außenschicht sich eine als systematische Notwendigkeit der Tiefenschicht erschließt und damit die kategorial-bedingte Widersprüchigkeit in der transzendentalen Einstimmigkeit aufgehoben wird" (43). So gelangt der Verfasser zu der These vom „Sinn im Widersinn des Schicksals", die er im letzten Satz seiner Arbeit mit Bezug auf Gott, den Deus absconditus, präzise formuliert.

Man darf wohl sagen, daß die hier entwickelte „schicksalsdialektische Philosophie", die anbetend vor dem Kreuz steht und durch ein ganz persönliches Bekenntnis Köhlers (S. 72) ihre eigentümliche Überzeugungskraft gewinnt, gerade auch durch die vorgetragenen sachlichen Argumente irgendwie befreiend wirkt und aufatmen läßt. Sie kennt eben nicht nur eine „Geworfenheit", sondern ganz wesentlich auch eine „Geborgenheit" des Menschen (sagen wir ruhig im Sinne des Verfassers) in Gott. Anderseits reizt diese Untersuchung geradezu zur Auseinandersetzung mit Nic. Hartmanns das Schicksalsproblem betr. Ausführungen, die der Verfasser an einzelnen Stellen auch versucht hat. Hartmanns „Teleologisches Denken" (das der Rezensent mit in den Mittelpunkt einer in ZRGG V, 1 S. 38 bis 53 veröffentlichten Arbeit stellte) dürfte hierfür wohl die geeigneten Ansatzpunkte bieten. Jedenfalls aber stellt Köhlers Untersuchung einen wesentlichen Beitrag zum gerade in unseren Tagen viel diskutierten Schicksalsproblem dar.

Gerhard Hennemann

Georgi Schischkoff: Erschöpfte Kunst oder Kunstformalismus? Bronnen-Verlag Schlehdorf/Obb. 1952, 86 pp.

Es handelt sich hier um einen lesenswerten und recht beachtlichen Versuch. Nicht daß er sonderlich originell wäre. Aber er stimmt nachdenklich.

Das Wesen der Kunst philosophisch ergründen zu wollen, ist ein Vorhaben, das seit eh und je gewagt worden ist und dessen Gelingen sich in jedem Einzelfalle als fragwürdig erwiesen hat. Mit einiger Skepsis sieht man sich daher hier vor das Gedankenexperiment gestellt, die Frage, was Kunst ihrem Wesen nach sei oder — im Sinne Schischkoffs — zu sein hätte, auf „die anthropologische Struktur des Menschen als Träger des Kunstschaffens und Kunsterlebens" zu reduzieren (S. 17). Aus der metaphysischen Fragestellung wird hier also eine anthropologische und — wie wäre es denn auch heutzutage anders möglich — alsbald eine allgemein geistesgeschichtliche gemacht.

Der Ausgangspunkt wird im Metaphysischen gesucht — aber vom Leser nicht gefunden. Denn was soll man sich unter den „Funken des Ursprünglichen in uns, die aus der unerschöpflichen Tiefe herausströmen" (S. 84) u. dgl. eigentlich vorstellen?

Auch die ontologische Besinnung auf das Wesen der Kunst — oder besser gesagt: der Künste — bleibt im Ungefähren. Die Parallele zur Musik, wiewohl in einzelnem durchaus wertvoll, ist dabei nicht grundsätzlich genug durchgeführt. Z. B. läßt sich bei der Frage nach „Kunstinterpretationen, also . . . Deutungskunst" (S. 66) der Tatsache nicht aus dem Wege gehen, daß es in der Musik überhaupt keine „unmittelbare Durchdringung unabhängig von Realisation" (ebd.) gibt.

Ob schließlich der Weg anthropologischer Behandlung des Fragenkomplexes gangbar ist, um die alternative Titelfrage „gültig zu entscheiden" (S. 11), ist schon von Weischedel in der schön geschriebenen Einleitung offengelassen worden und mit Recht.

Und vielleicht liegt gerade hierin der angedeutete Wert dieser kleinen Schrift. Sie wirkt als ein Stimulans — und das rechtfertigt ihr Erscheinen vollauf. Auch ist sie an Wesentlichem interessiert und weist zudem in eine Richtung, die der philosophischen Beschäftigung mit Kunst zum Heil gereichen kann. Aber es will uns doch erscheinen, als sei Schischkoffs wortreiche und etwas umständliche Behandlung dieses ganzen Komplexes trotz allem voreingenommen und in gewissem Sinne agitatorisch (vgl. S. 8 f. und 16). Denn ganz so leicht sind Formalismus und Nihilismus nicht auf eine Formel zu bringen (S. 86) — so interessant letzten Endes auch das geistesgeschichtliche Material oder vielmehr die spezielle Sonderung desselben sein mag, womit der Verfasser seine Thesen zu erhärten versucht. Ein lohnender, aber etwas voreiliger Versuch, auf den zurückzukommen sein wird, sooft und sobald sich die Frage nach dem Wesen der Kunst philosophisch stellt.

Hansgeorg Lenz.

Ostkirche

Evangelisches und orthodoxes Christentum in Begegnung und Auseinandersetzung. Herausgegeben von Ernst Benz und L. A. Zander. Agentur des Rauhen Hauses. Hamburg 1952.

Es gehört zu den entscheidenden Ereignissen der neuen Kirchengeschichte, daß „die Herbeiführung einer Tiefeneinwirkung der ökumenischen Bewegung" (S. 6) in intensiven und von beiden Seiten mit hoher Verantwortung geführten Gesprächen und Wissenschaftstagungen zwischen evangelischen und orthodoxen Theologen erstrebt wird. Auch das vorliegende Buch ist aus einer solchen Begegnung während einer Marburger Tagung evangelischer und orthodoxer Theologen und Laien, vor allem aber Studenten erwachsen.

Peter Meinhold gibt Antwort auf die Frage: Was ist Luthertum und L. A. Zander auf die Frage: Was ist Orthodoxie. Der letztere konzentriert seine Ausführungen um die „liturgische Verleiblichung des Gebetslebens" (S. 49). Karl Bernhard Ritter und Paulus Zacharias beschäftigen sich mit der Messe in Luthertum und Orthodoxie, die sich beide bezeichnenderweise mit dem von Odo Casel aufgeworfenen Problemkreis des Kultmysteriums auseinandersetzen. Bedeutsam ist ferner, daß auch der protestantische Referent — bei Zacharias ist das selbstverständlich — unter Hinweis auf Paul Tillich die kosmischen Horizonte der Meßfeier umreißt! Die beiden Aufsätze scheinen mir die eigentliche theologische Mitte des schönen Buches auszumachen. Ernst Benz, der seit Kriegsende unermüdlich die Begegnung zwischen Protestantismus und Orthodoxie nicht nur pflegte, sondern auch theologisch-wissenschaftlich unterbaute, gibt in seinem Beitrag eine Übersicht über die überraschend mannigfachen Wechselbeziehungen zwischen den beiden Konfessionen von der Reformation bis zum Halleschen Pietismus. Ludolf Müller, neuerdings Inhaber des slavistischen Lehrstuhls an der Universität Kiel, hat die Dialektik des Einflusses protestantischen Denkens auf die russische Orthodoxie aufgehellt. Besonders verdienstvoll, angesichts einer neuerlichen Schwärmerei nicht nur für Dostojewskij sondern auch für Leskov, sind seine Ausführungen über diese beiden Dichter, welche ausgesprochen protestantische Ideen in ihren Werken vorgetragen haben. Winfried Zeller und Peter Kowalewskij lassen vor uns die bezeichnendsten Typen der Lebenszeugen beider Konfessionen passieren. Ein Beitrag des verstorbenen Sergij Bulgakow: Grundsätzliches über die Heiligenverehrung in der orthodoxen Kirche des Ostens schließt das Buch ab, das durch bibliographische Hinweise und ein Register von Orts- und Eigennamen benutzungsgerecht gemacht wurde. Das Ganze ist ein empfehlenswertes Geschenk für jeden, der sich ernsthaft um die wesenhafte Mitte des Luthertums und der Orthodoxie bemühen möchte.

Konrad Onasch

Diversa

H. J. Zimmels: Magicians, Theologians and Doctors, Publ. Edward Goldston and Son Ltd., London 1952, 293 pp.

Dieses Buch ist eine schätzenswerte Ergänzung der Werke von Preuß, Krauß und Friedenwald zur Geschichte

der jüdischen Mediziner und Arztkunst. Aus Reponsen, d. h. rabbinischen Rechtsgutachten des 12.-19. Jahrhunderts werden hier interessante Beiträge zur Volksmedizin herausgeholt, oft von hohem kulturhistorischem Reiz. Zimmels Verdienst ist es, diese wenig von Historikern benutzten Quellen durchgearbeitet zu haben, die auch für viele andere Gebiete und Fragestellungen wesentliche Erkenntnisse herzugeben vermögen. So kommt z. B. ein für Jonathan Eybenschütz erstattetes Gutachten der Medizinischen Fakultät Halle aus dem Jahre 1709 zum Vorschein (40) oder rabbinische Frühzeugnisse (Abravanels Komm. zu Zach. 14, 12 — geschrieben etwa 1505) über die Verbreitung der Franzosenkrankheit (Syphilis) in Europa (96). Sozialgeschichtlich interessant ist die Entscheidung des Prager Oberrabiners Eleazar Fleckeles von 1821, daß das Beth Din einen Arzt zum Krankenbesuch eines mittellosen Patienten zwingen kann (18), um hier nur einige Beispiele aus der ausgebreiteten Materialfülle zu geben.

H. J. Schoeps.

■

Jahrbuch 1952 des Vereins für die Geschichte Berlins, ed. Ernst Klaeber u. Walther G. Oschilewski, Arani Verlag, Berlin-Grunewald 1953, 199 pp.

Berlin / Lob und Kritik, ed. Walther G. Oschilewski, ebd. 1951, 74 pp.

Berlin, Stadt und Land, Handbuch des Schrifttums, ed. Waldemar Kuhn, Arani Verlag G.m.b.H., Berlin-Grunewald 1953, 354 pp.

Mit großer Freude zeige ich das nach langer Pause wieder erschienene Berliner Jahrbuch an. Wissenschaftlich wertvoll ist die Arbeit von Ernst Klaeber: Die Oberbürgermeister Berlins seit der Stein'schen Städteordnung. Von Leopold v. Gerlach d. Ä. bis Ernst Sahm werden die Amtsträger und ihre Tätigkeit nach den Quellen gewürdigt; über Wermuth und Böss werden bemerkenswert gerechte Urteile gefällt. Eine Geschichte des Viktoria-Theaters von Eberhard Dellé aus der Schule Knudsens ist bühnengeschichtlich interessant.

Die Oschilewskische Auswahl von Zeugnissen über Berlin, zumeist aus der Literatur des 19. Jahrhunderts, mit Quellennachweisen ist ansprechend zusammengestellt, die durchklingende politische Tendenz störend.

Schließlich dient die Bibliographie „des Schrifttums des Berliner Raumes" dem praktischen Gebrauch, sie ist im Auftrag des Senators für Bau- und Wohnungswesen herausgegeben worden. Dies erklärt das Überwiegen topographischer Gesichtspunkte, die sich dankenswerterweise auch auf die brandenburgische Heimatkunde erstrecken. Wissenschaftliche Vollständigkeit ist nicht angestrebt worden; am stiefmütterlichsten ist das Gebiet der politischen Geschichte behandelt; im geistesgeschichtlichen Mittelteil wurde leider die Bibliographie des Berliner Pressewesens besonders vernachlässigt. Gleichwohl ist aber dieses neue, unter schwierigen Umständen entstandene Handbuch für Studien auf dem Gebiet der berlinischen Geschichte und Landeskunde unentbehrlich. Überschläglich sind mehr als 9 000 Titel verarbeitet worden; leider war es nur in Ausnahmefällen möglich, den Standort der angeführten Schriften in den vierzehn wissenschaftlichen Zwecken dienenden Berliner Bibliotheken anzugeben. Das meiste dürfte aber in der Universitätsbibliothek (Sowjet-Sektor) und in der Wissenschaftlichen Zentralbibliothek (Amerikanischer Sektor) vorhanden sein.

H. J. Sch.

Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Leipzig, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe Nr. 1, Verlag Universität Leipzig 1953, 160 pp.

Die zur Besprechung vorliegende Nummer scheint für den Stand der wissenschaftlichen Forschung in der Sowjetzone typisch zu sein. 60 Prozent des Inhalts ist noch ernste Forschung im traditionellen Stil, 40 Prozent politische Wissenschaft nach jeweiligen amtlichen Weisungen. Unter den ersteren Aufsätzen seien genannt: Ernst Werner: Bemerkungen zur Hiersauer Frage; Maximilian Lambertz: Sprachliches aus LXX und NT.; Reingart Würfel: Die ägyptische Fabel in Bildkunst und Literatur und besonders die literatursoziologischen Untersuchungen von Elisabeth Antkowiak-Slotta: Rilkes Briefe und ihre Emp-

fänger, an der die westdeutsche Rilkeforschung auf keinen Fall vorübergehen sollte. *H. J. Sch.*

Wolfgang Foerster: Generaloberst Ludwig Beck. Sein Kampf gegen den Krieg, Isar Verlag, München 1953, 171 pp.

Diese fachmännische Monographie des „letzten wahren Generalstabschefs Deutschlands" (Hoßbach) behandelt Becks militärische und politische Konzeptionen bis zum Rücktritt August 1938. Seine bekannte spätere Rolle ist nicht Gegenstand dieser Darstellung, deren Schwerpunkt das militärische Testament ist, das hier im Zusammenhang seiner Denkschriften und mündlichen Voträge aus nachgelassenen Papieren (99—137) ediert wird. Die Urteile von Guderian, Beck sei ein „Zauderer auf militärischem wie politischem Gebiet" gewesen und von Hassel („reiner Clausewitz ohne einen Schuß Blücher oder York") sind nach dieser Darstellung des bekannten Militärhistorikers nicht mehr aufrechtzuerhalten.

H. J. Sch.

Walter Ehrenstein: Die Entpersönlichung. Masse und Individuum im Lichte neuerer Erfahrungen, Verlag Dr. Waldemar Kramer, Frankfurt 1952, 154 pp.

Dieses 1945/46 verfaßte Buch will ein Beitrag zur modernen Massenpsychologie sein, die im wesentlichen Le Bon'sche Betrachtungen aus dem Erfahrungsmaterial der letzten Jahrzehnte zu bestätigen sucht. Auf Auseinandersetzungen mit neueren Autoren wie H. de Man, F. Fried, P. Reiwald, G. Gurvitsch usw. wurde verzichtet, da der Verfasser sein Buch nicht mehr überarbeitet hat.

H. J. Sch.

Ludwig Drees: Toynbees Botschaft an die abendländische Welt, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1952, 8°, 52 pp.

Der Verfasser gibt eine erste Einführung in das Werk Toynbees, der hier als christlicher Realist und Verfechter eines glücklichen Mittelweges zwischen Fortschritts- und Depravationsthemen, Kapitalismus und Sozialismus usw. dargestellt wird. Gegenüber der weit kritischeren kleinen Arbeit von K. Erdmann (Toynbee, eine Zwischenbilanz) in AKG 1951, 2, die demselben Zwecke dient, wirkt dieses Büchlein etwas blaß.

H. J. Sch.

Korrekturnachtrag zu Die religionswissenschaftliche Forschung in Skandinavien

Zwei schwedische Dissertationen wurden 1953 veröffentlicht: Å. Hultkrantz: „Conceptions of the Soul among North American Indians" (Stockholm 1953) und O. Pettersson: „Chiefs and Gods/ Religion and Social Elements in the South Eastern Bantu Kingship" (Lund 1953) Vgl. die Besprechung von Lagercrantz in Ethnos 1953. Im Druck befindet sich eine Arbeit von S. Hartman, Gayōmart. Etude sur le syncrétisme dans l'ancien Iran. H. Ringgren hat zwei neue Aufsätze publiziert: „Über das sakrale Königtum in Israel in ZAW. 1952 mit dem Titel „König und Messias" und einen islamwissenschaftlichen in Islamic Culture Vol. XXVI/1952, No. 1 „The Concept Sabr in Pre-Islamic Poetry and in the Our'an."

Ad. S. 323: J. P e d e r s e n hat inzwischen in „The World of Islam (N. S. II,4—1953) einen neuen Aufsatz über den islamischen Prediger veröffentlicht.

Ad. S. 333: H. P. L'O r a n g e publiziert kürzlich eine englische Bearbeitung seiner Untersuchungen n. d. T. „Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World" (Oslo 1953).

Der Redaktionssekretärin Frau Elisabeth S t ö h r danke ich für ihre Mühe bei der stilistischen Überarbeitung und Verkürzung meines deutschen Originalmanuskripts. G. W.

ZEITSCHRIFTEN-BIBLIOGRAPHIE DER MITTELDEUTSCHEN WISSENSCHAFT (SOWJETZONE)*)

Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle/Wittenberg

Jahrgang I — Heft 3 (1951/52):

Paul Thieme: Der Weg durch den Himmel nach der Kaushitaki-Upanishad. (S. 19—36). — Anton Blaschka: Ein Brieftopos des „Ackermann"-Dichters (S. 37 bis 40). — Anton Blaschka: 550 Jahre „Ackermann" (S. 41—52). — Anton Blaschka: Die Gründungsurkunden der Wittenberger Universität (S. 53—66). — Albrecht Timm: Mitteldeutschland vor einem Jahrtausend im Spiegel der deutschen Geschichte (S. 67—74).

Jahrgang II — Heft 1 (1952/53):

Hans Petzsch: War Christoph Wilhelm Hufeland das zeitgenössische reale Vorbild für J. W. v. Goethe bei der Formgebung des Arzt/Vater—Arzt/Sohn-Motives in der Szene „Vor dem Tore" des Faust I? (S. 49—58). — J. Quandt: Zur Psychotherapie der neurotischen Erlebnisverarbeitung (S. 63—68).

Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe Nr. 1

Jahrgang II (1952/53) — Heft 2:

Georg Mende: Die nationale Frage als Kulturerbe (S. 9—16) — Georg Mende: Zwei Existentialismus-Studien (S. 17—26) — Peter H. Feist: Untersuchungen zur Bedeutung orientalischer Einflüsse für die Kunst des frühen Mittelalters. (S. 27 bis 79).

Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe Nr. 2

Jahrgang II (1952/53) — Heft 3:

Erwin Bielefeld: Die Antiken-Sammlung des Archaeologischen Instituts der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (S. 81—138) — Wolfgang Hecht: Friedrich Christian Laukhards Erstlingsroman „Baldrian Weitmaul" (S. 139—146) — Paul Kahle: Die Gemeinde des Neuen Bundes und die hebräischen Handschriften aus der Höhle (S. 147—148) — Arno Lehmann: Halle und die südindische Sprach- und Religionswissenschaft (S. 149—156).

*) Nichtwissenschaftliche Beiträge ideologischer Art wurden fortgelassen.

Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena

Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe

Jahrgang 1952/53 — Heft 1:

Eduard von Jan: Zur Geschichte des provencalischen Volksliedes (S. 1—10). — Karl Griewank: Staatsumwälzung und Revolution in der Auffassung der Renaissance und Barockzeit (S. 11—24). — Herbert Preisker: Das historische Problem des Römerbriefes (S. 25—30). — Henrik Becker: Zur alten Frage: Epos und Drama (S. 31—34). — Walter Barton: Bühnenvorgänge bei Aischylos (S. 35—44). — Friedrich Zucker: Aus einer Urkundenfolge hadrianisch-antoninischer Zeit (S. 45—52). — Inez Bernhardt: H. V. Hilprecht und seine Ausgrabungen in Nippur (S. 53—62). — Joachim Müller: Der Dichter und das Wirkliche (S. 63—72). — Henrik Becker: Hundert Thesen zur Sprachwissenschaft (S. 73—98). — Herbert Koch: Goethes Hilfstätigkeit nach dem Saalehochwasser von 1784 (S. 99—102). — Erika Maria Krause: Die Beziehungen der Geschlechter in den Romanen von Ludwig Anzengruber (S. 103—106). — Rudolf Fischer: Zur Geschichte der tschechischen Sprache (S. 107—110).

Jahrgang 1952/53 — Heft 2:

Paul F. Linke: Warum philosophische Wissenschaft? (S. 25—38). — Friedrich Schneider: Die Darstellung und Beurteilung der Kaiserkrönung oder der Anerkennung Karls des Großen als Kaiser am 25. Dezember 800 bei den neueren Geschichtsschreibern (S. 39—46). — Günter Steiger: „Sigebotonis Vita Paulinae" und die Baugeschichte des Klosters Paulinzelle (S. 47—62). — Henrik Becker: Grundsätzliches zum 14.—16. Jahrhundert (S. 63—72). — Joachim Müller: Das Tragische und die tragische Situation in Shakespeares Dramen (S. 73—100). — Carl Riemann: Von der Erfahrung zur Idee (S. 101—114). — Edith Braemer: Die Geniegestalt des jungen Goethe (S. 115—118).

Jahrgang 1952/53 — Heft 3:

Friedrich Schneider: Beiträge zu der vorbereiteten Geschichte der Universität Jena (1548/58-1958) (S. 63—84). — Joachim Müller: Zwei Schillerstudien (S. 93 bis 110). — Henrik Becker: Ein Friedenskampf im Jahre 507 (S. 111—116.) — Lottlisa Behling: Symmetrieprobleme in der bildenden Kunst (S. 125—154). — Richard Hauschild: Über eine Pali-Handschrift im Besitz der Universitätsbibliothek Jena (S. 155—162).

Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe

Jahrgang 1952/1953 — Heft Nr. 4:

Karl Griewank: Die politische Bedeutung der Burschenschaft in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens. (S. 27—36). — Joachim Müller: Revolution und Nation in Klopstocks Oden (S. 37—52). — Paul F. Linke: Eigentliche und uneigentliche Logik (S. 53—62) — Karl Heussi: Die Entstehung der römischen Petrustradition (S. 63—78) — Eberhard Buchwald: Goethes Märchen in Jena (S. 79—82) — Walter Bredow: Hufeland als Arzt und Erzieher (S. 83—90) — Hanna Jursch: Karl von Hases Rom-Erlebnis (S. 91—106) — Rudolf Fischer: Ein Beitrag zur Geschichte der CSR — Bergbau und Besiedlung im westlichen Böhmen (S. 107—112) — Irmgard Höss: Die Einbeziehung der Reichskirchen in die staatliche Verwaltung durch Otto den Großen und ihre Bedeutung (S. 113—118). — Peter Petersen † und Else Petersen: Zur Entstehungsgeschichte der pädagogischen Tatsachenforschung (S. 119—122) — Eva Koblank: Der Jugendliche in der Situation der Straffälligkeit; vorwiegend ein Beitrag zum Problem: Erziehung statt Strafe (S. 123—126) — Manfred Fritzsche und Herbert Oranien: Die Homunculus-Episode und die Klassische Walpurgisnacht in „Faust" II (S. 127—134) — Alice Rössler: Der Bauer des 16. Jahrhunderts in der Parabel vom verlorenen Sohn (S. 135—140) — Gerhard Zinserling: Ein Porträt des Geta im Landesmuseum zu Gotha (S. 141—147).

Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Leipzig

Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe Nr. 3
Jahrgang 1951/52 — Heft 5:

Walter Serauky: P. I. Tschaikowskij in seinem Verhältnis zu Romantik und Realismus (S. 1—7). — Karl-Heinz Schönfelder: Deutsche Wortbildungselemente im amerikanischen Englisch (S. 8—18). — Ruth Hohendorf: Über das Verhältnis und die Entwicklung von Sprache und Denken (S. 19—34). — Eva Lips: Die „Literatur" der Naturvölker (S. 35—47). — Hermann Ley: Zur Bedeutung von D' Alemberts (eine philosophiegeschichtliche Untersuchung) (S. 48—60). — Ernst Engelberg: Einiges über den historisch-politischen Charakter des Bundes der Gerechten (S. 61—66). — Ernst Werner: Die gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im 11. Jahrhundert (S. 67—68). — Gerhard Mildenberger: Der Pflug im vorgeschichtlichen Europa (S. 69—75).

Jahrgang 1952/53 — Heft 6:

Ernst Werner: Grundlagen der Politik Heinrichs I. (S .327—338). — Ernst Bloch: Christian Thomasius, ein deutscher Gelehrter ohne Misere (S. 339—352). — Georg Klaus: D'Alembert und die Materialisten (S. 353—362). — Winfried Schröder: Die utopisch-sozialistische Lehre Saint-Simons (S. 363—378). — Karl-Heinz Schönfelder: Zur Theorie der Sprachmischung, der Mischsprachen und des Sprachwechsels (S. 379—400).

Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Greifswald

Jahrgang I (1951/52) — Heft 3:

Jepsen: Zur Aussprache der tiberiensischen Punktation (S. 1—5). — Koepp: Ultima omnium Thyle (I. Die Lage der Thule) (S. 6—18). — Ruth Wiegand: Untersuchungen zur Entstehung der Lex Salica (S. 19—43). — Wessel: War der Naumburger Meister ein Waldenser? (S. 44—52). — Bielefeld: Erotostasie (S. 53—55).

Jahrgang I (1951/52) — Heft 8—9:

Bielefeld: Zum Relief aus Mondragone (S. 1—35). — Koepp: Ultima omnium Thyle (Fortsetzung — Teil II und III) (S. 36—57). — Storost: Zur Geschichte der romanischen Philologie — Karl Voretzsch (S. 58—69). — Beintker: Zur Datierung und Einordnung eines neueren Luther-Fragments (S. 70—78). — Lieselotte Oestreich: Maß und Zahl in Thomas Manns Roman „Lotte in Weimar" (S. 79—89). — Diesner: Der römische „Imperialismus" im Urteil Augustins (S. 106—108). — Storost: Honoré de Balzac (S. 109—111).

Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock

Gesellschafts- und Sprachwissenschaften
Jahrgang 1 — Heft 1 (1951/52):

Erhard Albrecht: Die Beziehungen zwischen Erkenntnistheorie und Sozialkritik im deutschen Idealismus und in der klassischen russischen Philosophie des 19. Jahrhunderts (S. 1—32). — Gerhard Schilfert: Wesen und Probleme der Chartistenbewegung (S. 33—44). — Erich Schlesinger: J. H. von Thünen und der Kunststraßenbau in Mecklenburg (S. 45—48). — Rudolf Brummer: Ramon Lull als Erzähler (S. 49—54).

Jahrgang 2 — Heft 2 (1952/53):

Erhard Albrecht: Ethik und Gesellschaft (S. 57—66). — Rudolf Helm: Zwei Probleme der Kritik (S. 67—86). — Gottfried Holtz: David Chyträus und die Wiederentdeckung der Ostkirche (S. 93—102). — Wilhelm Koepp: Literarkritik der Winlandüberlieferungen und ihrer Wölwenszene (S. 103—106). — Walter Süssmann: Das älteste Leihjournal der Universitätsbibliothek Rostock (S. 107—109).

Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität Berlin

Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe

Jahrgang I (1951/52) — Heft 1:

A. Cornu: Der französische Klassizismus in seiner Beziehung zur allgemeinen Entwicklung Frankreichs im XVII. und XVIII. Jahrhundert (S. 9—16). — Erik Hühns: Theorie und Praxis in der Reichsreformbewegung des 15. Jahrhunderts, Nikolaus von Cues, die Reformatio Sigismundi und Berthold von Henneberg (S. 17—34). — E. Müller-Mertens: Hufenbauern und Herrschaftsverhältnisse in brandenburgischen Dörfern (S. 35—76).

Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe Nr. 1

Jahrgang II (1952/53) — Heft 1:

Gertrud Hager: ‚Gesund' bei Goethe (S. 1—3). — Gerdrut Pätsch: Die georgische Aoristkonstruktion (S. 5—13). — Renate Petras-Hoffmann: Friedrich Wilhelm Diterichs und die Entwicklung des nachschlüterischen Barock und Rokoko in Berlin (S. 15—84). — Heinz Becker: Zur Problematik und Technik der musikalischen Schlußgestaltung (S. 85—118).

Jahrgang II (1952/53) — Heft 2:

Martin Lehnert: Sprachform und Sprachfunktion im „Orrmulum" (um 1200) (S. 1—58). — Erik Molnar: Die Gründung des ungarischen Staates (I. Teil) (S. 59—73). — D. W. Elliger: Zur Herstellung eines „Corpus der altchristlichen Baukunst" (S. 83—85).

Wissenschaftliche Annalen zur Verbreitung neuer Forschungsergebnisse herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin

2. Jahrgang (1953) — Heft 1:

Wolfgang Steinitz: Aufgaben und Ziele der volkskundlichen Arbeit in der Deutschen Demokratischen Republik (S. 1—6). — Johannes Irmscher: Über die neugriechische Sprachfrage II (S. 44—52).

2. Jahrgang (1953) — Heft 2:

Rudolf Fischer: Slawisches Sprachgut westlich der Saale (S. 99—104).

2. Jahrgang (1953) — Heft 3:

Paul Kahle: Chinesisches Porzellan in den Ländern des Islam (S. 179—192).

2. Jahrgang (1953) — Heft 4:

Johannes Erben: Ein Blick in die Werkstatt des Deutschen Wörterbuches von Jakob und Wilhelm Grimm (S. 233—237). — Friedrich Zucker: Bedeutung und Stand der griechisch-römischen Papyrologie (S. 253—270). —

RR CG6 —

ZEITSCHRIFT
FÜR
RELIGIONS- UND GEISTESGESCHICHTE

Herausgegeben unter Mitwirkung von
W. F. ALBRIGHT (BALTIMORE),
E. BENZ (MARBURG), O. F. BOLLNOW (MAINZ),
M. SIMON (STRASBOURG), G. WIDENGREN (UPPSALA)
durch
HANS JOACHIM SCHOEPS, ERLANGEN

V. JAHRGANG 1953, HEFT 1

E. J. BRILL VERLAG, LEIDEN-KÖLN

INHALT

Carl Koch: Bemerkungen zum römischen Quirinuskult 1
Ernst Benz: Imperialismus der Liebe oder Imperialismus der Macht? Dostojewskij und die russische Politik 25
Gerhard Hennemann: Das Welt- und Menschenbild Nicolai Hartmanns 38
Heinrich Schnee: Heinrich Heines väterliche Ahnen als lippische Hoffaktoren 53
Miszellen:
Alfons Kurfess: Prophezeiung der Magierin Sibylla (4./5. Jh.) Erster Versuch einer metrischen Übersetzung 70
G. A. Rein: Christentum und Geschichte (Bemerkungen zu einem Buche Herbert Butterfields) 73
Buchbesprechungen 76
Bibliographie 92
Aus ausländischen Zeitschriften 94
Bei der Redaktion zur Besprechung eingegangen 95

MITARBEITER DIESES HEFTES

Prof. Dr. Berthold Altaner, Würzburg, Rotkreuzstraße 7
Prof. Dr. Ernst Benz, Marburg/Lahn, Biegenstraße 20
Cand. phil. Clemens M. Bruehl, Erlangen, Gebbertstraße 4
Dr. Helmut Diwald, Nürnberg, Witschelstraße 8
Dozent Dr. Gerhard Hennemann, Werdohl i. Westf., Friedenstraße 17
Prof. Dr. Wilhelm Herse, Wolfenbüttel, Rosenwall 15
Studienrat Dr. Alfred Heubeck, Nürnberg, Guntherstraße 12
Prof. Dr. Carl Koch, Erlangen, Ebrardstraße 15
Dr. Alfons Kurfeß, Neu Olsburg 12, Krs. Peine, Hannover
Prof. Dr. Werner Leibbrand, Erlangen, Maximiliansplatz 2
Cand. phil. Hansgeorg Lenz, Kopenhagen 5, Rosenornsallee 46
Prof. Dr. Ernst Lichtenstein, Erlangen, Schillerstraße 24
Cand. phil. Ullrich Münchhoff, Erlangen, Studentenwohnheim, Walter-Flexstraße 1
Prof. Dr. Helmut Prang, Erlangen, Hofmannstraße 19
Prof. Dr. G. A. Rein, Hamburg 29, Willistraße 2
Dr. Heinrich Schnee, Gelsenkirchen, Vohwinkelstraße 49
Prof. Dr. Hans-Joachim Schoeps, Erlangen, Ebrardstraße 11
Prof. Dr. Gustav Stählin, Mainz, Universität, Neutestamentliches Seminar

VERLAG E. J. BRILL, KÖLN, HAUS AM FRIESENPLATZ

Druck: Fr. Staats GmbH., Lüdenscheid, durch Rocholsche Buchdruckerei W. Jahn, Soest

Die **Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte** erscheint viermal im Jahre im Umfang von je 96 Seiten. Jedes Heft kostet DM 6.— im Abonnement oder DM 6.50 im Einzelverkauf zuzüglich Postgeld. Die Zeitschrift ist durch jede Buchhandlung zu beziehen, oder direkt vom Verlag E. J. Brill, Köln, Haus am Friesenplatz, Postscheckkonto Karlsruhe Nr. 44378 und Köln Nr. 19901, Rhein.-Westf. Bank, Köln, Kto.-Nr. 101275. Rhein-Main-Bank, Heidelberg, Kto.-Nr. 52879.

Beiträge für die Zeitschrift sind nur nach bestätigter Anfrage (Rückporto beifügen) zu senden an den Herausgeber Prof. Dr. Hans Joachim Schoeps, (13a) Erlangen, Kollegienhaus, Seminar für Religions- und Geistesgeschichte. Unverlangt dem Herausgeber eingesandte Bücher aus dem Aufgabenkreis der ZRGG werden in der Rubrik: „Bei der Redaktion zur Besprechung eingegangen" im jeweils nächsten Heft aufgeführt und im Eignungsfall noch besonders besprochen; eine Verpflichtung zur Rezension besteht nicht.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Georg Huntemann: Von der Idylle zum Angsttraum / Über den Bedeutungswandel der Utopien.
Paul Keseling: Familiensinn und Vaterlandsliebe in der Pflichtenlehre des Hl. Ambrosius.
Willy Krogmann: Muspilli und Muspelsheim.
Alfons Kurfess: Vergil und Horaz.
Reinhard Lauth: Zur Genesis der Großinquisitor-Erzählung.
Hermann Raschke: Entmythologisierung oder Metaphysizierung?
Lothar Silberhorn: Der Deutschkatholik Johannes Ronge und sein ungedrucktes Tagebuch.
Marcel Simon: Les Dieux antiques dans la pensée chrétienne.
Hans Joachim Schoeps: Die Konferenz von Erfurt 1860 (Zur Geschichte des oekumenischen Gesprächs).
Hans Joachim Schoeps: Geistesgeschichtliche Wandlungen im Spiegel des Großen Brockhaus.
Geo Widengren: Die religionsgeschichtliche Forschung Skandinaviens in den letzten 20 Jahren.
Paulus Zacharias: Die Bedeutung der Psychologie C. G. Jungs für die christliche Theologie.
Erlanger Seminarergebnisse über den religionswissenschaftlichen Ertrag von Hegels Philosophie der Religion.
Ungedruckte Briefe von B. G. Niebuhr.
Ungedruckte Briefe von F. Chr. Baur, Franz Overbeck, Adolf von Harnack u. a. an Adolf Hilgenfeld.
Ungedruckte Briefe von B. Chr. L. Natorp über pädagogische Reformbestrebungen zu Beginn des 19. Jahrhunderts.
Ungedruckte Berichte über Schellings Antrittsvorlesung in Berlin.

Neuerscheinung:

KURT SCHILLING

Shakespeare

Die Idee des Menschseins in seinen Werken

Leinen DM 14.50

„Mit aller wissenschaftlichen Vorsicht, von phantastischen Spekulationen (à la Bacon-Frage) nie beirrt, an den Dramen, Epen, auch an den so viel ‚persönlicheren' Sonetten sorgsam entlang tastend, sucht der Verf. die Quintessenz der Einsichten, wechselnden (und offensichtlich düsteren) Erfahrungen und hinübergeretteten Traum-Wünsche aus Gedanken, Gefühlen, mit Vorliebe gegebenen Personifikationen und Schicksalsläufen des größten und verborgensten abendländischen Dramatikers zu gewinnen, wohlweislich weniger um damit ein genauer konturiertes Bild des Menschen Shakespeare zu erzielen, als um ein Bild des Menschen — so wie Shakespeare ihn sah — dem so vieldeutig scheinenden immensen Spiegel abzugewinnen: das Bild des Täters und Erleiders in all seiner leidenschaftlichen Verstricktheit zwischen Gut und Böse, aber auch das Bild des zum Ordnen Berufenen, das Bild endlich des Traumverschwisterten, das — Prospero gleich — tiefste Verzweiflung überwand."

Süddeutsche Zeitung

Ernst Reinhardt Verlag München/Basel

N. V. Boekhandel en Drukkerij voorheen

E. J. Brill · Leiden

Wir haben unsere Zweigniederlassung

von Heidelberg

nach **Köln**

verlegt

Bücher und Zeitschriften

aller Wissensgebiete aus dem

In- und Ausland

werden schnellstens geliefert

Ankauf von Bibliotheken und Einzelwerken

für unser Antiquariat

E. J. BRILL · KÖLN

HAUS AM FRIESENPLATZ

Antwerpener Straße 6-12

Telefon 56488

B 14 NOV 1957

1980 - 1